مفاهيم

قرآنية، عقائدية، أخلاقية

٤

القضاء والقدر

وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني

المرجع الديـني

السيد كمال الحيدري


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الكتاب

توطئة

إنّ الخروجَ من بين فكّي ثنائية الجبر والتفويض، واندراجَ الأفعال الإنسانية في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين لم يُعفِ المسيرة الإنسانية عامّة والعقل الإنساني خاصّة من التورّط بعثرات نظرية نشأت عن التباس الأمر في التوفيق بين عدد من الظواهر والمعتقدات.

فإذا كانت نظرية الأمر بين الأمرين قد أشادت بنيانها على قواعد ركينة من القرآن الكريم وأدلّة بيّنة من السنّة القطعية، كما نهضت بها البراهين العقلية، فإنّ ذلك لم يمنع ثقافة الفكر الديني من أن تواجه معضلة على صعيد التوفيق بين المدلول العملي للنظرية الذي يعني هيمنة الإنسان على مصيره بإذن من خالقه سبحانه وامتلاكه الحرية في تقرير هذا المصير بنفسه كما يشاء، وبين الإيمان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن صراحة وتحدّثت به السنّة القطعية، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار النظر البدوي الذي يوحي أنّ مقتضى الإيمان بعقيدة القضاء والقدر هو إبطال الاختيار، فتعطيل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدَّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بمقدوره أن ينفكّ عن مصيره المقرّر له سلفاً، على ما يُوحي به عدد كبير من النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١)، وفي العلويّ الشريف: «**فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر**». والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار هي أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الإيمان بعقيدة القضاء والقدر وما تُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية ـ وهي التي يستحيل تخلّفها ـ بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت عليه نظرية الأمر بين الأمرين. بل ثَمّ ما يتخطّى تخوم الالتباس أو الإشكالية الجزئية إلى إشكالية عامّة لا ترى في عقيدة القضاء والقدر إلاّ الجبر المطلق، بحيث تحوّل القضاء والقدر إلى هاجس مقلق ومقولة مرعبة، بحسب ما ينتهي إليه مرتضى مطهري في تحليله الاجتماعي للمسألة، حيث يقول: «السرّ الذي جعل كلمة القضاء والقدر وأمثالها مرعبة، هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحريّة»[1]. وعلى ما يوضّحه باحث آخر بقوله: «يتضمّن الجبر عدّة عقائد في مقدّمتها القضاء

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص٥٩.

والقدر... وقد ارتبطت العقيدة الأمّ وهي الجبر برأس عقائده وهو الإيمان بالقضاء والقدر حتّى أصبحت العقيدتان الأصلية والفرعية متلازمتين. فالقول بالجبر هو إثبات للقضاء والقدر، وإثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر»[١] وسيتبيّن خطل هذا الرأي لاحقاً وخطأه الفاضح.

على أنّ التشابك بين القضاء والقدر والتصادم بين هذه العقيدة وحرّية الإنسان في تقرير المصير وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، هذا التشابك لم ينشأ في العصور الأخيرة وكأثر لانبثاق الوعي الحديث أو بسبب ما يصطلح عليه بصدمة الوعي الأوربي، بل للمسألة جذور عريقة ولها شعاب ضاربة في عمق الفكر الديني للإنسانية في إطار الأديان السابقة. فقد أطلّت برأسها بدءاً وهي تكتسب الصيغة الإشكالية المعرفية التالية: «كيف نوفّق بين وجود إله قادر على كلّ شيء، عالم بكلّ شيء من ناحية، وبين حريّة الإنسان المسؤول أخلاقيّاً من ناحية أخرى». ثمّ في مرحلة لاحقة من النموّ الإدراكي والعلمي للإنسانية اكتسب معرفياً الصيغة الإشكالية التالية: «كيف نوفّق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببيّة وعمومية القانون وشموله»[٢].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة: ج٣، ص٨٠، (الإنسان المتعيَّن).

(٢) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث: ص١٤٣.

على أنّها أبعد توغّلاً في الحياة الإنسانية والاجتماعية من الصيغ العلمية وإشكالاتها النظرية، راكزة في عمق اللاشعور الإنساني منذ العصور السحيقة حتّى الآن، بحيث يخطئ من يظنّ أنّها زالت تماماً سواء في الشرق أو في الغرب، ولن تزول لأنّها تعبير عن الارتباط بالمطلق، إنّما تحتاج إلى تكييف صحيح يعيدها إلى موقعها الصائب في ربط الإنسان بمظاهر قدرة الله ومجاري إرادته الكائنة في الكون والحياة، بدلاً من أن ييمّم وجهه صوب القوى السحريّة والخرافة أو نحو الحظّ والمجاهيل وبقيّة الألاعيب التي يزدحم بها الواقع الإنساني المعاصر في المجتمعات الغربية والشرقية على سواء.

وهي بهذا الوصف لا تختصّ بالإسلام دون بقيّة الأديان السماوية كما أشاع ذلك بعض الشخصيات الثقافية والسياسية الغربية، وردّ عليهم الشيخ محمّد عبده قبل أكثر من مئة سنة من الآن بنصّ دالّ جاء فيه: «هل نسي مسيو هانوتو[1] أنّ البحث في

---

(١) وزير خارجية فرنسا حينذاك، الذي نعى على الاسلام إيمانه بالقضاء والقدر، متحدّثاً عن مسافة تفصل بين المسيحية والاسلام على هذا الأساس. فما كان من الشيخ عبده إلاّ أن ردّ عليه في «العروة الوثقى» التي كانت تصدر من باريس منبّهاً إلى خطئه في فهم مقولة القضاء والقدر وإلى أنّ المسيحيّة تؤمن بالمقولة أيضاً، مستدلاً في ذلك على التلاطم الفكري الناشب في صفوف المسيحيّين حيال المقولة .

القدر لم يختصّ بملّة من الملل وأنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟ وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟ إنّ أتباع القدّيس توما وإنّ الدومينكيّين وإنّ في خطب لوثر وكلفان ما يثبت قول المسيحيّين بالقدر ونزوعهم إليه»[١].

ونصَّ الشيخ محمد آصف محسني من المعاصرين: «مسألة القدر والقضاء[٢] ممّا جاءت به جميع الأديان وليست من خصائص الإسلام كما قيل»[٣].

من جهته أشار الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩) إلى ما تحتلّه المسألة من عراقة وتوغّل في الفكر الإنساني، فقال: «من أجل هذا شغلت (مقولة القضاء والقدر وحرية الإنسان) عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[٤].

---

(١) تاريخ الأستاذ محمد عبده: ص ١٣٠، نقلاً عن: مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٥.

(٢) تابع المؤلّف في هذه الصيغة النصوص الروائية التي تقدّم القدر على القضاء، خلافاً لما هو مألوف بيننا.

(٣) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية، ط٢.

(٤) فلسفات إسلامية: ص٣٦٧.

أمّا في النطاق الإسلامي ذاته فقد أشار مرتضى مطهري (ت: ١٩٧٩) إلى خلفيّتها العريضة، على النحو التالي: «لهذه المسألة تأريخ بعيد الغور عند المسلمين، فقد طرحت للبحث في صدر الإسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسِّرون والمتكلِّمون والفلاسفة والعرفاء وحتّى الشعراء والأدباء، حتّى أنّ دراسة سير هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاًّ»[1].

هذه العراقة الزمنية للقضاء والقدر في الفكر الديني والإنساني لا تقتصر على البُعد العلمي للمسألة، بل تمتدّ إلى وجهها الآخر المتمثِّل بالتوظيف الاجتماعي والسياسي السلبي للمقولة في واقع حياة الناس. فهذا التوظيف هو ممّا عرفته الأديان السابقة، كما لم يشذّ عنه المسار الاجتماعي والسياسي لتأريخ المسلمين أيضاً.

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص٤١.

هيكلية البحث

إذا كان للقضاء والقدر وجهان؛ علميّ يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يقع في نطاق المجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات، فلا ريب أنّ الوجه العلمي يتقدّم على الوجه العملي سواء على مستوى الالتباس في فهم المقولة وإدراك مراميها الصحيحة أو على مستوى تجاوز هذا الالتباس والسعي للركون إلى فهم صحيح، وهو ما يدعونا إلى مماشاة الترتيب ذاته ورعايته في منهجية البحث التي تتوزّعها الخريطة التالية، من دون إغفال للتشابك القائم بين البُعدين العلمي والاجتماعي:

١. عرض الإشكالية المتحكّمة بالموضوع وتقديم صياغة علمية لمحتواها.

٢. القضاء والقدر في القرآن والحديث.

٣. القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح.

٤. تقديم تفسير نظريّ للمقولة ينتهي بحلّ الوجه العلمي من الإشكالية المطروحة.

٥. دراسة القضاء والقدر في إطار تيّارات الفكر الاجتماعي الحديث والمعاصر انطلاقاً ممّا قدّمه هذا الفكر من معطيات في نطاق المدرسة الإسلامية وخارجها مع التلويح ببعض النقود للفكر الاجتماعي الغربي والاستشراقي.

٦. تناول معطيات عقيدة القضاء والقدر وآثارها العملية على المستويين التربوي والاجتماعي.

٧. الانتهاء إلى خلاصة تبرز أهمّ محتويات البحث ونتائجه.

١. إشكالية الموضوع

أشار جلّ ـ بل كلّ ـ من تناول المسألة إلى الغموض الذي يكتنف البنيان النظري لمقولة القضاء والقدر وما يحفّ بها من مسائل، خاصّة مع تحذير بعض النصوص من ولوج هذا الوادي من البحث؛ نظراً لما ينطوي عليه من عمق يملي التسلّح بأقصى حالات الدقّة والحذر[(١)].

---

(١) من ذلك ما عن توحيد الصدوق: جاء رجل إلى أمير المؤمنينعليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: بحرٌ عميق فلا تلجه. قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: طريقٌ مظلم فلا تسلكه. قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: سرّ الله فلا تكلّفه». التوحيد، الباب الستّون (القضاء والقدر)، ح٣، ص٣٦٥.

وصف أحد الباحثين الطابع الإعضالي لمسألة القضاء والقدر بقوله: «وهي من المسائل التي توجّه المسلمون إليها في الصدر الأوّل كما يظهر من الآثار، ثمّ اتّسعت دائرتها باتّساع الآراء والأنظار حتّى أصبحت عند الناس من المعضلات التي لا تنحلّ»[١].

ذهب باحث آخر إلى أنّ العقل الإسلامي لم يزد في تعامله مع القضاء والقدر خلال القرون الأربعة عشر الهجرية، إلاّ على أنّها مشكلة علمية عويصة، بخاصّة في طبيعة علاقة هذه المقولة مع الحرية الإنسانية. ثمّ لم يكتف بذلك حتّى أشار إلى أنّها رمت بظلال هيبتها على رموز علمية كبيرة حتّى في الفكر الشيعي نأتْ عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية[٢].

---

(١) صراط الحقّ: ص٢٧٧ حيث عقّب المؤلّف على ذلك بقوله: «والحال أنّ الأمر ليس كذلك» مشيراً إلى أنّ في نصوص العترة النبوية من المفاتيح ما يكفي لإيفاء المسألة حقّها من الوضوح النظري.

(٢) الإنسان والقضاء والقدر: ص٦٤، ١١٤، ١٢١. لقد دأب مطهري في التأكيد مرّات عديدة في ثنايا كتابه هذا أنّ مسألة القضاء والقدر تمثّل بذاتها مشكلاً علميّاً كبيراً للفكر الإسلامي، ثمّ تتضاعف هذه المشكلة مرّات وتتحوّل إلى معضل حين تعبّر عن نفسها بصيغة إشكالية التعارض بين الحرّية والإيمان بالقضاء والقدر.

لم يُخفِ هؤلاء الباحثون ـ وغيرهم ممّن تصدّى للموضوع ـ الإشارة إلى أنّ الجانب الأكبر من التعقيد والغموض الذي اكتسبته المسألة يعود إلى الالتباس الناشئ عن تصوّر التعارض بين الحرية والإيمان بالقضاء والقدر. من هذا المنطلق قدّم الطباطبائي صياغة للمرتكز العلمي الذي تصدر منه إشكالية التعارض، ممهِّداً لذلك بإشارة إلى عراقة المسألة وتشابك الآراء من حولها، حيث قال: «ليُعلم أنّ من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام مورداً للنقض والإبرام وتشاغبت فيه الأنظار، مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، إذ صوّروا معنى القضاء والقدر

من وجهة نظره أنّ علماء شيعة كباراً من وزن السيّد المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، والشيخ المجلسي (ت: ١١١١هـ) وقعوا في معالجة المسألة تحت تأثير الفكر المعتزلي والأشعري إلى حدٍّ. هذا ما يسجّله في الصفحة (١٢١) من كتابه على نحو تقريريّ دون أن يسوق عليه أدلّة أو شواهد تعضده.

من جهة أخرى لا يخفي مطهّري إعجابه بالمنطق القرآني وبعده الروايات المأثورة عن النبيّ وأهل البيت في معالجة المسألة والإشكالية المترتّبة عليها على نحو لا ترتقي إليه نتاجات المتكلّمين والفلاسفة، وإن كان يرى أنّ المحاولات الفلسفيّة التي قدّمت حلاًّ نظرياً ناجحاً على هذا الصعيد لم تستطع ذلك لولا اهتداء أصحابها بالآيات والروايات التي زوّدت البحث الفلسفي بمادّة ممتازة. ينظر: المصدر، ص٤١، ١٢٠.

واستنتجوا نتيجته، فإذا هي أنّ الإرادة الإلهية الأزلية تعلّقت بكلّ شيء من العالم، فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الإمكان، بل إن كان موجوداً فبالضرورة، لتعلّق الإرادة بها واستحالة تخلّف مراده تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع لعدم تعلّق الإرادة بها وإلاّ لكانت موجودة. وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال الاختيارية الصادرة منّا، فإنّا نرى في بادئ النظر أنّ نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً إلينا متساوية، وإنّما يتعيّن واحد من الجانبين بتعلّق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب (من قبل الإنسان). فأفعالنا اختيارية والإرادة مؤثّرةٌ في تحقّقه سببٌ في إيجاده، ولكن فرض تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلّف بالفعل يُبطل اختيارية الفعل أوّلاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً»[1].

لقد واجه الفكر الإسلامي هذه الإشكالية بحلول ومعالجات تنوّعت بتنوّع المنطلقات المعرفية والمنهجية، وتوزّع فيها المسلمون إلى اتجاهات وفرق، ومع أنّ الجميع سعى لأن يقدّم لقراءته بأدلّة مستمدّة من القرآن والسنّة، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع اختلاف أقوال العلماء ونظراتهم بين المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، مضافاً إلى

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٩٧ ـ ٩٨.

التنوّع المعرفي داخل الإطار المنهجي الواحد. فالمتكلِّمون كإطار منهجيّ اختلفوا داخل هذا الإطار إلى فرق واتجاهات ومدارس ربما كان أبرزها الأشاعرة والمعتزلة والإمامية. والفلاسفة كإطار منهجيّ آخر توزّعوا داخل هذا الإطار إلى اتجاه يتبع الحكمة المشائية وآخر يحتذي حكمة الإشراق وثالث يقتدي بمبادئ الحكمة المتعالية وأصولها وهكذا.

لكن برغم هذا التنوّع الذي طواه التاريخ الفكري والعلمي للمسألة، تبدو ملاحظة محمد جواد مغنية على قدر كبير من الصواب، وهو يسجِّل أنّه وبالرغم من أنّ هذه المسألة قد تشعّبت فيها الأقوال وتعدّدت، ولكنّها تُركت وأهملت ما عدا قول الإمامية، والمعتزلة وقول الأشاعرة»[1].

أمّا بشأن المعالجة التي يقدّمها هذا البحث للإشكالية فهي ترجع بلا ريب إلى نظرية التفسير التي يتبنّاها للقضاء والقدر وما تطويه هذه النظرية بذاتها من قدرات لاستيعاب المشكلة المثارة. وفي الطريق إلى النظرية المنشودة يمرّ البحث في البدء على عدد من الروايات والآيات التي تضمّنت الإشارة إلى القضاء والقدر، لكي يُؤسّس من خلال ذلك لرؤية قرآنية ـ حديثيّة للمسألة تتكامل عبر الخطوات الأخرى في البحث.

---

(١) فلسفات إسلامية: ص٣٦٧.

٢. القضاء والقدر في القرآن والحديث

أ: القرآن الكريم: للقضاء في القرآن الكريم معان متعدّدة بتعدّد الاستعمالات حتّى أنهاها بعضهم إلى أحد عشر معنى[(١)]، فيما نُسب للعلاّ مة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ) أنّه قال باستعماله في معان عشرة[(٢)]. أمّا الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) فقد كتب يقول: «فالقضاء على أربعة أضرب، أحدها الخلق، والثاني الأمر، والثالث الإعلام، والرابع القضاء في الفصل بالحكم» وبعد أن ساق الشواهد القرآنية على هذه الاستعمالات عاد ليضيف: «وقد قيل إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستُشهد على ذلك بقول النبيّ يوسف عليه السلام: ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) يعني فرغ منه، وهذا يرجع إلى معنى الخلق»[(٣)].

---

(١) فلسفات إسلامية، ص٦٢.

(٢) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل: ج١، ص٥٢٥. لكن بمراجعة كشف المراد وجدت أنّ ما ذكره من المعاني يتقارب كثيراً ـ وربّما تطابق ـ مع ما ذكره المفيد. ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص٢٤٦. والصحيح أنّ الذي ذكر الأوجه العشرة هو الشيخ الصدوق نقلاً عن بعض أهل العلم كما سيأتي.

(٣) شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد: ص١٩٤.

كأمثلة لبعض هذه الاستعمالات يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّتَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾ **(الإسراء: ٢٣)** أي أمر، وقوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ﴾ **(طه : ٧٢)** بمعنى الحكم والفصل، وقوله: ﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ **(آل عمران : ٤٧)** بمعنى الإرادة التكوينية، وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الأَمْرَ﴾ **(القصص: ٤٤)** بمعنى العهد، وقوله: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ﴾ **(القصص: ١٥)** بمعنى الموت والقتل، وقوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَموَات﴾ **(فصّلت: ١٢)** بمعنى الخلق وهكذا[(١)].

لكن في مقابل ذلك نقل الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) عن بعض أهل العلم أنّ القضاء في القرآن على عشرة أوجه هي العلم[(٢)]، كما في قوله سبحانه: ﴿إِلاَّحَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا﴾ (يوسف: ٦) أي علِمها، والثاني الإعلام، كما في قوله: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذلِكَ الأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) أي أعلمناه، والثالث الحكم، كما في قوله:

---

(١) تنظر هذه الاستعمالات وغيرها في: تصحيح الاعتقاد، المفيد، ص١٩٤؛ كشف المراد، الحلّي، ص٢٤٦؛ فلسفات إسلامية، مغنية، ص٦١ ـ ٦٢؛ الإلهيات، سبحاني (بقلم حسن مكّي العاملي)، ج١، ص٥٢٥. كما ينظر أيضاً: بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، مقدّمة الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ .

(٢) ينظر: التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ص٣٨٥ ـ ٣٨٦.

﴿وَاللهُ يَقْضِي بِالحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠)[١] أي يحكم بالحقّ، والرابع القول، كما في قوله: ﴿وَاللهُ يَقْضِي بِالحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠) أي يقول الحقّ، والخامس الحتم، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ المَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) أي حتمنا، والسادس الأمر، كما في قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمَر، والسابع الخلق، كما في قوله: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَات فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصّلت: ١٢) أي خلقهنّ، والثامن الفعل، كما في قوله: ﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاض﴾ (طه: ٧٢) أي افعل ما أنت فاعل، والتاسع الإتمام، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩) أي أتمّ، والعاشر الفراغ من الشيء، وهو قوله سبحانه: ﴿قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١) .

بيدَ أنّ بعض العلماء لاحظ أنّ هذه الأوجه ليست معاني موضوع لها اللفظ بالاشتراك اللفظي، بل بعضها داخل في البعض فجاء ذكرها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، كما أنّ بعضها الآخر غير ثابت في نفسه[٢] .

(١) هكذا ذكر في المتن بيدَ أنّ الذي يناسب هذا الوجه، هو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (النمل: ٧٨) كما نبّه لذلك محقّق كتاب «التوحيد».

(٢) ينظر: صراط الحقّ: ج١، ص٢٧٤.

العنصر المهمّ الذي يلحظ في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ **(البقرة : ١١٧)** أنّ القضاء الإلهي إذا انبسط على شيء فلا يتخلّف المقضي عنه، أي: إذا اقتضت الإرادة الإلهية شيئاً فلا يمكن أن يتخلّف المراد.

ثَمّ عنصر آخر حريّ بالتثبيت يعزى إلى بعض اللغويين، ذهب فيه إلى أنّ استعمالات القضاء ترجع نهاية المطاف إلى حقيقة واحدة،(١) وما المعاني المتعدّدة إلاّ تنوّعات في مصاديق تلك الحقيقة أو ذلك المعنى، وهو ما قد ينفعنا في الأجزاء اللاحقة من البحث.

أمّا القدر فقد جاء استعماله هو الآخر بكثافة في القرآن عبر عشرات الآيات، حيث تفاوتت معانيه تبعاً لتنوّع الاستعمالات؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاَهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾ **(الفجر: ١٦)** بمعنى التضييق، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ **(الأنعام: ٩١)** بمعنى التعظيم، كما استعمل في مبلغ الشيء ومقداره، على نحو ما هو في قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ

---

(١) كما ذهب إلى ذلك الزهري والرازي على ما ينقل عنهما صاحب اللسان، وانتبه إليه غير واحد من الباحثين المعاصرين مثل الشيخ آصف محسني وتبعه عليه الشيخ سبحاني.

قَدْراً﴾(الطلاق: ٣) وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) وقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر : ٤٩) الذي عقّب عليه الشيخ المفيد، بقوله: «يعني بحقّ ووضعناه في موضعه»[1].

إذا كانت بعض آيات القضاء في القرآن قد أظهرت أنّ في الأمر الإلهي قضاءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) فثمَّ في آيات القدر ما يفيد وجود القدر في أمر الله، كما في قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللهِ قَدَراً مَقْدُوراً﴾ (الأحزاب: ٣٨) بمعنى القضاء الحتم، ليجتمع بذلك القدر والقضاء في أمر الله.

بهذا يتّضح أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر[2].

ب : **الحديث الشريف:** عند الانتقال إلى الحديث الشريف نلحظ أنّ الكتب والمجاميع الحديثيّة قد توفّرت على رصد وتتبّع عشرات الأحاديث عن القضاء والقدر[3]، نعرض فيما يلي بعضها:

---

(١) تصحيح الاعتقاد: ص١٩٦.

(٢) فلسفات إسلامية: ص٦٢.

(٣) ينظر على سبيل المثال: التوحيد، الصدوق، الباب السّتون (القضاء والقدر)،

١. عن الإمام أمير المؤمنين‌عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّي رسول الله بعثني بالحقّ، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن بالقدر**»[1]. الملفت في النصّ أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله يجعل الإيمان بالقدر في مصافّ الأصول الثلاثة التوحيد والنبوّة والمعاد.

٢. عن أبي أمامة الصحابي، قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: **أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقّ، ومنّان، ومكذّب بالقدر، ومدمن خمر**»[1].

٣. عن النبيّ صلّى الله عليه وآله، قال: «**لا يؤمن أحدكم حتّى يؤمن بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه**»[2].

٤. عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام قال:

ص٣٦٤ فما بعد؛ الأصول من الكافي: ج١، كتاب التوحيد، باب: أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة ص١٤٩، وباب: المشيئة والإرادة، ص١٥٠، وباب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ص١٥٥ ـ ١٦٠ ومواضع أُخرى؛ بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ فما بعد.

(١) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح٢ و٣ ص٨٧.

(٢) التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٧، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

«قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: **ستّة لعنهم الله وكلّ نبيّ مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذّب بقدر الله**»[١] حتّى عدّ تمام الستّة.

٥. عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال: «**لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة: بقضاء وقدر وإرادة ومشيئة وكتاب وأجل وإذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ**»[٢].

٦. عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: «**ما من قبض ولا بسط إلاّ ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء**»[٣]. وفيه إشارة إلى أنّ القضاء منبسط في كلّ شيء ولا يشذّ عن فعل ولا حركة ولا سكنة، وهو ممّا يسهم في بناء نظرية التفسير التي تذهب إلى عموميّة القدر والقضاء وانبساطهما في الوجودين الطبيعي والإنساني وعلى مستوى الفواعل الطبيعية والإرادية.

---

(١) بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح٤، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة، ح٢، ص١٤٩، ومثله في بحار الأنوار، ج٥، باب ٣، ح٧، ص٨٨.

(٣) التوحيد، باب ٥٧، ح٢، ص٣٥٤. أيضاً: الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب: الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

٣. القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح

يرجع المعنى اللغوي للقدر إلى بيان كمّية الشيء ومبلغه. يقول الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ): «والقَدْر والتقدير تبيين كمّية الشيء، يقال: قدَرْته وقدّرته، وقدّره بالتشديد أعطاه القدرة... فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القُدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»[(١)].

أمّا ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، فيقول: «القدر القضاء الموافق، يقال: قدّر الإله كذا تقديراً، وإذا وافق الشيءُ الشيءَ قلت: جاءت قدَره.. القدْر والقَدَر القضاء والحكم، وهو ما يقدّره الله عزّ وجلّ من القضاء ويحكم به من الأمور. قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾؛ أي الحُكم». كما قال أيضاً: «وقدْر كلّ شيء ومقداره: مقياسه، وقدَر الشيء يقدرُه قدْراً وقدَّره: قاسه». ثمّ ذكر أنّ التقدير على وجوه من المعاني عدّ بعضها[(٢)].

أمّا بشأن مصطلح القضاء المشتقّ من الفعل «قضى»، فما يلحظ أنّ المصادر اللغوية تسجّل في معناه أنّه: الحكم. كما تشير إلى

---

(١) المفردات في غريب القرآن: ص٣٩٥.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ج١١، ص٥٥، ٥٧.

استعماله في وجوه متعدّدة. جاء في «المفردات»: «القضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهيّ وبشريّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٢) أي أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾ (الإسراء: ٤) فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً... ومن القول البشري نحو: قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠)... وقال: ﴿ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلاَ تُنْظِرُونِ﴾ (يونس: ٧١) أي افرغوا من أمركم»[(١)].

في «لسان العرب»: «القضاء: الحكم.. وأصله القطع والفصل. يقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاضٍ إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى الخلق»[(٦٤)].

يمكن أن نسجّل على الاستعمال اللغوي للقدر والقضاء الملاحظات التالية:

١. إنّ العنصر الأبرز في معنى القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، وهو ما يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات. أمّا العنصر الأبرز الذي أخذ في معنى القضاء فهو فصل الأمر والحكم فيه

---

(١) المفردات في غريب القرآن، ص٤٠٦.

وبتّه وإمضاؤه. وهذا المعنى يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات برغم تنوّعها.

٢. رغم ما أشارت إليه مصادر اللغة من تعدّد معاني «القضاء» أو استعمالاته، إلاّ أنّ فيها من بتّ برجوعها إلى مرتكز واحد هو المعنى الأساسي والبقيّة مصاديق له. حكى «لسان العرب» عن الزهري قوله: «القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكلّ ما أحكم عمله أو أتمّ أو خُتم أو أدّي أداء أو أجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قُضي»[1].

وعن ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال تعالى: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَات فِي يَوْمَيْنِ**﴾ (**فصلت: ١٢**) أي أحكم خلقهن»[2].

٣. ما يتبيّن في ضوء المعنى اللغوي أنّ القضاء أخصّ من القدر والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر. يقول صاحب «المفردات»: «والقضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير والقضاء هو

---

(١) لسان العرب، ج١١، ص٢٠٩، وممن اختاره من المعاصرين، محمّد آصف محسني: صراط الحقّ، ص٢٧٤، وجعفر سبحاني: الإلهيات، ج١، ص٥٢٥.

(٢) معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٩٩، نقلاً عن: الإلهيات: ج١، ص٥٢٥.

الفصل والقطع. وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل»[١]. أمّا ابن منظور فيعبّر عن الوجه الثاني للملاحظة بدقّة متناهية، وهو يقول: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[٢].

هذه الملاحظة التي تقضي بأنّ القدر أعمّ من القضاء وهو الأساس والمرتكز بالنسبة إليه، هي ممّا تنبّه إليه النصوص الروائية على نحو واضح ودالّ، حيث دأب بعضها على تقديم القدر على القضاء انسجاماً مع روح المعنى، وخلافاً للمألوف المتداول على الألسنة وفي الكتابات.

٤. أخيراً، يتحوّل المعنى اللغوي إلى أساس صلب للمعنى الاصطلاحي، إذ هو بمنزلة البذرة التي تُبلور المعنى الاصطلاحي، الذي يأتي غير بعيد عن اللغوي، فيسهل بناء نظرية التفسير على نحو منسجم لا تتعارض فيه المعاني اللغوية والاصطلاحية والمفهومية لمقولة القضاء والقدر ـ أو القدر والقضاء على نحو أدقّ ـ.

---

(١) المفردات في غريب القرآن، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٢) لسان العرب، ج١١، ص٢٠٩.

تعانق اللغوي والاصطلاحي

يسهل ملاحظة هذه الحقيقة عند الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي والدلالة المفهومية. على سبيل المثال: عندما أراد مؤلّف «صراط الحقّ» أن يؤسّس رؤيته في القدر والقضاء انطلق في التأسيس من المدلول اللغوي، فمرّ على ما ذكره الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ) في «مجمع البحرين» من النظرات اللغوية منتهياً إلى القول: «القدر: ما يقدّره الله من القضاء»[١]، ثمّ ما جاء في «مختار الصحاح» من أنّ قدر الشيء مبلغه، لينتهي في أوّل نتيجة يرتّبها على المدلول اللغوي عموم تعلّق القدر بكلّ شيء، انطلاقاً من أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ شيء حدّ خاصّ من جميع الجهات؛ أي لابدّ من تعلّق القدر به. يضيف بعد ذلك موضّحاً: «وقد مرّ أنّ كلّ شيء ـ بجميع حالاته وأوصافه ـ ثابتٌ في علم الله ومذكورٌ في اللوح. ولا نعني بالقدر إلاّ تحديد الشيء من جميع جوانبه، فقد ثبت أنّ كلّ شيء بقدر الله سبحانه. ولعلّه المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ (القمر: ٤٩) وقوله تعالى: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ**﴾ (الرعد: ٨)»[٢].

---

(١) مجمع البحرين: ج٣، ص٤٥٢.

(٢) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية: ج١، ص٢٧١.

يومئ النصّ بوضوح إلى الترابط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي للمصطلح على مدلوله اللغوي.

يسلك الباحث المذكور الطريق ذاته في تحديد المدلول المفهومي لمصطلح القضاء بعد القدر. فبعد أن يمرّ على معناه في اللغة وأنّه «النقش الحتمي»[1] أو البتّ والإمضاء الذي لا معقّب ولا مردّ له، ينعطف للقول: «ولا يبعد أن يكون معناه الحكم الفصل تكوينيّاً كان أو اعتبارياً... وقد عرفت أنّ معنى القضاء الذي هو من أسباب الفعل هو كتابة الحكم البتّي في اللوح»[2]؛ إذ من الواضح أنّه أخذ في تحديد معناه فصل الأمر، وأنّه أمر انتهى فيه كلّ شيء. وهذا مستمدّ من المعنى اللغوي.

هذا الانتقال من اللغوي إلى الاصطلاحي وتأسيس الدلالة المفهومية في ضوء الدلالة اللغوية سيبدو أكثر وضوحاً مع محاولة أخرى لصاحب «الميزان في تفسير القرآن». فعندما يدرس القضاء في بحث من عدّة فصول، يفتتح الفصل الأوّل بالعنوان التالي: «في تحصيل معناه وتحديده» حيث يقول: «إنّا نجد الحوادث الخارجية

---

(١) مجمع البحرين، الطريحي، ج٣، ص٤٥١.

(٢) صراط الحقّ: ج١، ص٢٧٤.

والأمور التكوينية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين، فإنّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع التي يتوقّف عليها حدوثها وتحقّقها، لا يتعيّن لها التحقّق والثبوت ولا عدمه، بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق وأن لا تتحقّق من رأس.

فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكملت ما تتوقّف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ولم يبق لها إلاّ أن تتحقّق، خرجت من التردّد والإبهام وتعيّن لها أحد الطرفين وهو التحقّق أو عدم التحقّق. إنّ فرض انعدام شيء ممّا يتوقّف عليه وجودها. ولا يفارق تعيّن التحقّق نفس التحقّق»[(١)].

قبل متابعة النصّ حتّى نهايته نقف هنيهة في إيضاحه من خلال المثال المشهور. فعندما نأخذ هذه القطعة الورقية ـ مثلاً ـ فهي تحترق بالنار دون ريب، لكن متى؟ هي تحترق إذا توافرت لها جميع الشرائط وارتفعت عنها جميع الموانع ووُجد المقتضي، وإلاّ فهي مردّدة بين أن تحترق وأن لا تحترق. فإذا ما وجدت النار، وتحقّق الشرط المتمثّل بالتماس، وارتفع المانع متمثِّلاً برطوبة الورقة وابتلالها، فحينئذ يصير تحقّق الاحتراق أمراً ضروريّاً، لتخرج من التردّد والابهام إلى

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص٧٢.

طرف التحقّق الذي هو الاحتراق.

هذان الاعتباران كما يجريان في الفواعل الطبيعية والأمور الكونية، فهما يسريان في أفعالنا الخارجية أيضاً. فإذا وُجدت الإرادة وتوافرت الشرائط وارتفعت الموانع، فإنّ المراد يتحقّق خارجاً بالضرورة. أمّا إذا انتفى جزء من هذه الأجزاء ـ أي جزء من أجزاء العلّة التامّة ـ فإنّ المعلول ينتفي في الخارج أيضاً، حيث نقرأ في تتمّة النصّ السالف: «والاعتباران جاريان في أفعالنا الخارجية. فما لم نشرف على إيقاع فعل من الأفعال كان متردّداً بين أن يقع أو لا يقع. فإذا اجتمعت الأسباب والأوضاع المقتضية وأتممناها بالإرادة والإجماع بحيث لم يبق له إلاّ الوقوع والصدور، عيّنا له أحد الجانبين فتعيّن له الوقوع»[1].

لا يقتصر عمل هذه القاعدة على أفعالنا الخارجية وحدها بل تطّرد في أعمالنا الوضعية الاعتبارية كذلك. فإذا اختصم اثنان في ملكية مالٍ كلٌّ يدّعيه لنفسه، كان أمر ملكيّته مردّداً بين أن يكون لهذا أو ذاك. فإن رجع المتنازعان إلى حَكم فحكم لأحدهما دون الآخر، فإنّ في الحكم فصلاً للأمر وإخراجاً له عن الإبهام والتردّد وتعيين أحد الجانبين، بقطع رابطته مع الآخر.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص٧٢.

هذا المعنى في الفصل والتعيين كما يسري في الفعل، يسري في القول أيضاً، وهذه الممارسة المتمثِّلة بالبتّ والإمضاء هي التي نطلق عليها عنوان القضاء.

على أنّ المغزى نفسه بالاعتبارين المشار إليهما آنفاً، يدخل في معنى القضاء الإلهي، على ما يوضحه صاحب «الميزان» بقوله الذي يأتي بعد تلك المقدّمات: «ولمّا كانت الحوادث في وجودها وتحقّقها مستندة إليه سبحانه وهي فعله، جرى فيها الاعتباران بعينهما، فهي ما لم يرد الله تحقّقها ولم يتمّ لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها باقية على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع. فإذا شاء الله وقوعها وأراد تحقّقها فتمّ لها عللها وعامّة شرائطها ولم يبق لها إلاّ أن توجد، كان ذلك تعييناً منه تعالى وفصلاً لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام، ويسمّى قضاءً من الله»[1]. من الواضح أنّ هذا المعنى للقضاء يرجع إلى المعنى اللغوي وهو مستمدّ منه.

المنحى نفسه نلمسه في بحث صاحب «الميزان» للقدر حيث يتاخم المعنى اللغوي المعنى الاصطلاحي. يقول انطلاقاً من التحديدات اللغوية: «وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١٣، ص٧٢ ـ ٧٣.

ويتميّز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء، ولولا هذا الحدّ لكان هو هي وارتفع التمييز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة، فليس إبصاره مثلاً إبصاراً مطلقاً في كلّ حال وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان ولكلّ شيء وبكلّ عضو مثلاً، بل إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ وبعضو خاصّ وعلى شرائط خاصّة، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ وكان الجميع له، ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه، فافهم ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ القدَر خصوصية وجود الشيء وكيفية خلقته كما يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى**﴾ (الأعلى: ٢ ـ ٣) وقوله: ﴿**الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ (طه: ٥٠)»[١].

من الواضح أنّ ما انتهى إليه من أنّ قدر الشيء هو خصوصية خلقه غير الخارجة عنه، يرجع إلى المعنى اللغوي كما بيّنّاه فيما سبق.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٢، ص١٤٤.

مقاربة المعنى الاصطلاحي للقضاء والقدر بالمعنى اللغوي لا يقتصر عند الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) على تفسيره «الميزان» وحده، بل يتعدّاه إلى كتابه الدرسي المتداول في الحواضر العلمية «نهاية الحكمة»، إذ ذكر في الفصل المخصّص للموضوع ما نصّه: «أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضرورية موجبة، فقول القاضي ـ مثلاً ـ في قضائه، فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقّ ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجّتهما: المال لزيد، والحقّ لعمرو، إثبات المالكية لزيد وإثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضروريّاً يرتفع به التزلزل والتردّد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة»[1].

ما أخذه النصّ بنظر الاعتبار هو فصل الأمر أو البتّ فيه استمداداً من اللغة، سواء في الجانب الاعتباري أو التكويني. ففي المعنى الاعتباري الفقهي يبرز فصل الأمر واضحاً في حكم القاضي وبتّه بالمسألة المتنازع عليها وفصله للنزاع. أمّا في الجانب التكويني فما يلحظ أنّ المعلول أو الموجودات الممكنة يكون مردّداً بين الوجود والعدم، حتّى إذا ما وجدت جميع العلل والشرائط، وارتفعت الموانع كافّة، يكون المعلول ضروري الوجود، وإن

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٩٣.

انتفت واحدة من تلك كان المعلول ضروري العدم. وضرورة وجوده أو ضرورة عدمه هي بعينها فصل أمره والبتّ فيه، وهو ما يساوق المدلول اللغوي.

عندما ينتقل الطباطبائي إلى «القدر» يسير في الاتجاه ذاته منطلقاً إلى المدلول الاصطلاحي عبر المعنى اللغوي ومن خلاله. يقول: «أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كمّية أو حدّ في صفاته وآثاره، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثمّ يخيط على ما قدّر، والبنّاء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدّر لأسباب متجدّدة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر، كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدٍّ أو حدود لا يتعدّاها»[١].

الموقف الروائي

ما هو موقف البحث الروائي؟ أينتهي إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها البحث اللغوي والاصطلاحي في تحديد المادّة الأصلية

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٩٤.

أو الجذر اللغوي للقدر والقضاء ليلتقي معهما على معنىً واحد أم هو محكوم برؤية أخرى؟ نمرّ فيما يلي بجولة سريعة على بعض النصوص الروائية نتلمّس موقفها بهذا الشأن:

• عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه قال ليونس مولى علي بن يقطين: «**يا يونس لا تتكلّم بالقدر.** قال: إنّي لا أتكلّم بالقدر ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما أراد الله وشاء وقضى وقدّر، فقال: **ليس هكذا أقول، ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى.** ثمّ قال: **أتدري ما المشيّة؟** فقال: لا. فقال: **همّه بالشيء. أو تدري ما أراد؟** قال: لا. قال: **إتمامه على المشيّة.** فقال: **أو تدري ما قدّر؟** قال: **هو الهندسة**[١] **من الطول والعرض والبقاء.** ثمّ قال: **إنّ الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراد قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه**»[٢].

• في رواية أخرى عن يونس، عن الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: «**لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى.** قلت: فما

---

(١) يُذكر أنّ المادّة الأصلية لكلمة هندسة تعود إلى الكلمة الفارسية «اندازه» التي تعني المقياس والكمّية والمقدار، وترتبط بتقدير الشيء وبيان حدوده وكمّيته، ثمّ خفّفت إلى «اندزه» لتتحوّل بعدئذ إلى «هندسة»؛ وهي العلم الذي يعنى بالأبعاد والقياسات والأشكال.

(٢) الحديث في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٩، ص١٢٢.

معنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل. قلت: فما معنى أراد؟ قال: **الثبوت عليه.** قلت: فما معنى قدّر؟ قال: **تقدير الشيء من طوله وعرضه.** قلت: فما معنى قضى؟ قال: **إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»**[١].

• في نصّ روائيّ آخر عن الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، قال: «**إنّ الله إذا أراد شيئاً قدّره، فإذا قدّره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»**[٢].

• عن الكليني، عن ابن عامر، عن المعلّى، قال: «سُئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: **عَلِمَ وشاء وأراد وقدّر وقضى وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد. فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء»**[٣].

تفرز هذه النصوص عدداً من المعطيات يمكن متابعتها كما يلي:

١. التقاء ما تفيده النصوص الحديثيّة في معنى القدر والقضاء

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، ح١، ص١٥٠.

(٢) النصّ في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: بحار الأنوار، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٤، ص١٢١.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب البداء، ح١٦، ص١٤٨ـ ١٤٩.

مع المدلول الاصطلاحي المستمدّ بدوره من المعنى اللغوي، وبهذا يتطابق المدلول اللغوي والاصطلاحي والروائي للمقولتين؛ ذلك أنّ جميع المعاني المارّة التي يدلّ عليها جذر «القدر» لا تخرج عن المعنى الحقيقي المتمثِّل في مبلغ الشيء ومقداره، كما أنّ جميع المعاني التي تحدّث بها الأعلام في اللغة والكلام التي يدلّ عليها جذر «القضاء» لا تخرج هي الأخرى عن المعنى الحقيقي المتمثِّل في البتّ والإمضاء، وهذا هو عين ما تفيده ـ بل ما تصرّح به ـ النصوص الروائية في الموردين، كما هو الحال في النصوص أعلاه كمثال.

٢. حرصت النصوص الحديثيّة على تقديم القدر على القضاء بعكس ما هو مألوف ومتداول على الألسنة وفي لغة الثقافة العامّة من تقديم القضاء. وإعادة ترتيب المقولة بالتقديم والتأخير واضح في ضوء ما مرّ، بل ضروري. فحيث آمنّا بأنّ القدر هو تحديد الشيء وتبيين مقداره ومعالمه، فذلك يدخل في المقدّمات، وحينئذ لابدّ أن تكون المقدّمات التي تنتج الشيء متقدّمة عليه، بينما القضاء بمثابة النتيجة التي تثمرها المقدّمات، فلابدّ أن يجيء تالياً ومتأخّراً عن القدر.

بعبارة أخرى إنّ القدر هو بمنزلة الأساس والبناء التحتي،

والقضاء هو بمنزلة البناء الذي يعلو على ذلك الأساس. وهذا ما تُصرّح به النصوص الروائية فيما تفيده من أنّ الشيء لا يمكن أن يقضى عليه أو يقضي الله به إلاّ إذا تقدّمه تقدير وتحديد من الله سبحانه. وبه يتبيّن أنّ القدر أعمّ والقضاء أخصّ منه، وهذه نتيجة بديهية سبق أن تحدّث عنها كثيرون، منهم الراغب الذي كتب: «القضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير... وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل»[1] ومن الطبيعي تقدّم المعدّ للكيل على الكيل نفسه، وأن يكون ثمّة تلازم بين الاثنين.

٣. من المعطيات الأخرى التي تفيدها النصوص الروائية، أن لا انفكاك بين القدر والقضاء، حيث دأبت تلك النصوص على قرن الاثنين. هذا المعطى الروائي يلتقي مع ما أكّدته البحوث اللغوية والاصطلاحية حول المقولة، وربّما كان مناسباً العودة مجدّداً إلى ما ذكره صاحب «لسان العرب» من القول: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[2].

---

(١) المفردات في غريب القرآن: ص٤٠٦ ـ ٤٠٧ .

(٢) لسان العرب: ج١١، ص٢٠٩.

٤. ثَمّ معطىً رابع يلوح من النصوص الروائية التي استعرضناها، قد يحتاج التماسه إلى شيء من التدبّر. فعند الرجوع إلى الآيات والروايات نلحظ كثافة تركيزها على نظام السببية الذي ينبسط في نظام التكوين ويعمّ الوجود برمّته والإنسان والكون والحياة وكلّ عالم الممكنات. هذا النظام العامّ هو ممّا اقتضته الحكمة الإلهية وأرادت سريانه على مستوى الفواعل الطبيعية والاختيارية، كما ينمّ عن ذلك الحديث الشريف: **«أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً»**[1].

فكلّ شيء وكلّ معلول وحادث إذا ما أراد أن يوجد لابدّ أن يسبقه سبب خاصّ[2]، ولابدّ أن يكون لذلك السبب تقدير وحدّ معيّن حتّى يبتّ بوجوده. في ضوء ذلك ليس القدر والقضاء الإلهيّين شيئين وراء قانون السببية العامّ الذي يحكم عالم الإمكان، بل هما تعبير عن المبدأ العلّي والسنن الجارية.

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب الحجّة، ح٧، ص١٨٣.

(٢) استوفينا بحث هذه النقطة في المبحث السابق المعنون «التوحيد في الخالقية» أثناء مناقشة الاتجاه الأشعري وعموم النظرية الجبرية، في طبيعة موقفها من الفواعل الطبيعية والاختيارية.

هذه النتيجة التي تلوح لنا من فحوى البحث القرآني والروائي معضودين بالمدلولين اللغوي والاصطلاحي، هي التي تضعنا بإزاء نظرية التفسير، ومن ثمَّ تضعنا على تخوم البحث في حلّ الإشكالية التي تطويها الدراسة.

٤ . التفسير النظري وحلّ الإشكالية

ليس القدر والقضاء أكثر من كونهما جزءاً من قانون السببية، وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ على ضوئها إشكالية التعارض بين حرّية الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله وبين الإيمان بالقدر والقضاء، بحيث لا يغدو هذا الإيمان غير متقاطع مع الفعل الإنساني وحسب، وإنّما يتحوّل إلى محفّز للإنسان على بذل المزيد من الجهد عبر اكتشاف القوانين المودعة في الطبيعة، ووعي العلائق العقلانية التي تنتظم الحياة والوجود الإنساني.

ربّما كان أفضل مؤشِّر يؤكّد هذا المعنى للقدر والقضاء هو ما حفلت به النصوص الروائية من عدّهما جزءاً من علل الفعل، كما في الحديث الشريف:

«لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنّه يقدر على

نقض واحدة فقد كفر»[١]، وفي حديث آخر: «**فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ**»[٢]. كذلك ما في النبوي الشريف: «**إنّ الله عزّ وجلّ قدّر المقادير ودبّر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام**»[٣]، وفي آخر: «**قدّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة**»[٤]. ففي الحديث إشارة إلى أنّ الله سبحانه قد خلق العالم وأرساه على نظام مخصوص وقانون محدّد؛ القدر والقضاء جزءان لا ينفكّان من بنيانه التكويني.

على أنّ المسألة تكتسب طابعاً أوضح عند العودة إلى كتاب الله فيما تنصّ عليه آياته من أنّ عالم التكوين يستند إلى سنن إلهية لا يطالها التبديل أو التغيير[٥]، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَأَقْسَمُوا بِاللهِ**

---

(١) أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة، ح١، ص١٤٩.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٠.

(٣) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٢، ص٣٧٦.

(٤) المصدر السابق، الكتاب والباب نفسه، ح٧، ص٣٦٨.

(٥) للسنن خلفية عريقة في فكر المسلمين، بيدَ أنّ ذلك لم يمنع من ازدهارها خلال القرن الأخير إذ لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب التفسير أو الفكر العام ذي الصلة بقضايا المجتمع والتغيير وفلسفة التأريخ. على مستوى التفسير ضمّت مشروعات محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمد حسين الطباطبائي

جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلاَّ نُفُوراً * اسْتِكْبَاراً فِي الأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلا يَحِيقُ المَكْرُ السَّيِّئُ إِلاَّ بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ سُنَّةَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً﴾ (فاطر: ٤٢ ـ ٤٣) وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

ليست قليلة هي الآيات التي تتحدّث عن السنن التي تنتظم

والطاهر بن عاشور بحوثاً لامعة على هذا الصعيد. أمّا على مستوى الفكر الاجتماعي وفلسفة التأريخ، فمن الحريّ الإشارة إلى: تفسير التأريخ، عبد الحميد صديقي (ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت، ط٢، ١٩٨٠) وهي محاولة رائدة كتبت بالانكليزية وصدرت مطلع الخمسينيّات لتكون بمنزلة البذرة التأسيسيّة لهذا النحو من التنظير في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة. كذلك التفسير الإسلامي للتأريخ، د. عماد الدين خليل (بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣). ثمّ جاءت محاولة السيّد محمّد باقر الصدر: السنن التأريخية في القرآن التي صدرت في إطار: المدرسة القرآنية (بيروت، دار التعارف، ١٤٠٠هـ)، وكذلك: المجتمع والتأريخ، الشيخ مرتضى مطهري، تعريب محمّد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ. أمّا بعد هذا التأريخ فقد صدرت عشرات الكتب ومئات البحوث في هذا الاتجاه في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، وبلغات مختلفة، حتّى غدت ثقافة السنن من أكثر العناصر ذيوعاً واستقراراً في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة.

عالم الخليقة ونظام التكوين وتضبط مسار التأريخ وحركة الاجتماع الإنساني على الأرض[1]، حيث دأبت على تناول ذلك من زوايا متعدّدة، كما في قوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالـُهَا﴾ (محمّد: ١٠) وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٩) وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ﴾ (الأعراف: ٩٦) وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١) وقوله: ﴿ذلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣) وقوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧) .

مساهمات الفكر الإسلامي

أواخر القرن التاسع عشر الميلادي عندما كان الشيخ محمّد عبده (ت: ١٩٠٥م) يقيم مع شيخه جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) في باريس، تعرّض وزير خارجية فرنسا آنئذ (هانوتو) إلى

---

(١) ينظر على هذا الصعيد: يوسف: ١٠٩؛ الحج: ٤٦؛ الروم: ٤٢؛ فاطر؛ ٤٤؛ غافر: ٨٢؛ الأنعام: ١١؛ النحل: ٣٦؛ النمل: ٦٩.

الإسلام محطّاً من المسلمين وطاعناً في دينهم إيمانه بعقيدة القدر والقضاء، فما كان من عبده إلاّ أن ردّ عليه منبّهاً لعراقة هذه العقيدة في الأديان السماوية جميعاً، وموضّحاً له أنّ القدر ليس أكثر من «تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[1] هكذا بالنصّ.

على الغرار ذاته جاءت صياغة المصلح الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) الذي أبرز في تفسيره القرآني عناية كبيرة بالجانب السنني، ثمّ قال عن حقيقة القدر: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[2] وذلك حين كان يتحدّث عن الأمم والسنن الضاربة في حركتها.

وقبل قرابة المائة سنة من الآن سعد المسلمون في العراق بتلألؤ فكر أصيل مستنير عني بنهضة الأمّة نحو العمران والحضارة وازدهار الإحياء الديني، يعود إلى المصلح المعروف الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م). لقد ركّز

(١) الإسلام بين العلم والمدنية: ص١٧٧؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧.

(٢) تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير.

كاشف الغطاء[1] على قضية الانحطاط والتخلّف التي تضرب

---

(١) في عام ١٣٢٨هـ انتهى كاشف الغطاء من تأليف الجزئين الأوّل والثاني من كتابه «الدين والإسلام» أو «الدعوة الإسلامية» الذي أراد له أن يمتدّ على حلقات. يكشف هذا الكتاب عن مدى وعي الرجل ونفاذ فكره وواقعية تحليله لأمور المسلمين وهو بعدُ في مطلع القرن الميلادي العشرين قبل أن تتبلور خطوط الوعي الإسلامي المعاصر وقبل أن تنطلق موجات الفكر الإسلامي الحركي والتغييري.

لقد طرح في هذا الكتاب أزمة الواقع الإسلامي من زاويتين؛ زاوية الضعف الداخلي أو كما يقول نصّاً: «رزيّة الإسلام في أهله، وبليّته من قومه، ومصيبته من أبنائه، المصيبة التي هي أشدّ عليه من وطأة أعدائه وكيد أغياره» (ص٣).

ثمّ من زاوية الخطر الخارجي حيث تكالب الغرب لضرب الشرق المسلم منتهزاً لحظة ضعفه، مسخِّراً جميع الأسباب والعوامل، فكلّ الذي يلحظ من: «أقلام تجري، ودعاة تسري، ورسل تبشّر، وكتب تُكتب، ورسائل تُنشر، وأموال تستميل» يعضدها: «إعمال القوى الروحية، والكتائب الدينية، والجيوش الملّية، وتعضدها مدافع في البرّ، وأساطيل في البحر، وطيّارات في الجوّ...» وما هناك من آلاعيب سياسية إنّما يهدف كما يقول نصّاً إلى: «محق الإسلام وإزهاق هذا الدين، وامتلاك الشرق واستعباد الشرقيّين» (ص٣).

من نقاط اليقظة والإبداع عند كاشف الغطاء تحذيره المبكِّر من خطر التغريب؛ قال: «نفذت الروح الغربية في جسد الشرق وجسم العالم الإسلامي، فانتزعت منه كلّ عاطفة شريفة وإحساس روحيّ وشرف معنويّ، ومجد باذخ واستقلال ذاتيّ» (ص٤).

كما يقول في نصّ آخر: «تسمع بالمسلم الشرقي الذي يلهج بالمحاماة والذبّ عن الدين الإسلامي والتناصر له، فإذا وقع بصرك عليه وجدته غربياً من قرنه إلى قدمه، غربيّ الأهواء، غربيّ الأزياء، غربيّ الأميال، غربيّ الأشكال، غربيّ اللباس، غربيّ الظاهر كلّه، غربيٌّ في كلّ شيء» (ص٥).

في نصٍّ آخر يربط شيخنا المجدّد بين تبعات التغريب ووهن المسلمين وضعفهم، فيكتب نصّاً: «فلو سألتني ما السبب الوحيد في ضعف المسلمين؟ لقلت: الغاية هي ضعف الدين، ولو سألتني ما سبب ضعف الدين في المسلمين؟ لقلت: زخارف الدُّنيا ونفوذ الروح الغربية» (ص١٦ ـ ١٧).

في مقابل الأوضاع الهزيلة تحدّث كاشف الغطاء عن أربعة أركان للنهضة، هي العلم والعمل والسيف والقلم، فهذه «الأركان الأربعة والدعائم المنعة التي تبنى عليها قبّة كلّ مجد وشرف وكلّ سعادة وسيادة، وبمقدار قوّتها وارتفاعها ترتفع منازل الأمم» (ص٨).

فالعلم بلا عمل كالأساس ولا بناء، أمّا العمل بلا علم فهو كالبناء على غير أساس أخلق به وشيكاً أن ينهدم على صاحبه. أمّا السيف والقلم فعليهما يتوقّف نظام المدنية وقوام كلّ هيئة اجتماعية. والشرف كلّ الشرف لا يكمن بالحسب والنسب ولا بالمال والثروة ولا حتى بالعلم، بل يكمن كما يقول كاشف الغطاء بما يخدم به المرء أُمّته وملّته، حيث يضيف نصّاً: «الشرف حفظ الاستقلال وتنشيط الأفكار، الشريف من يخدم أُمّته خدمةً تخلد ذكره» (ص١٠).

من النقاط المبدعة في فكر كاشف الغطاء الإحيائي انتباهه إلى ضعف المؤسسة الدينية، فمن أقوى أسباب سريان الداء بين المسلمين «ومروقهم من مشرق هذا الدين إلى منازع الغربيّين عدم قيام الزعماء في الدعوة» حتّى أنّ الإسلام امتهن

بشعابها في أوساط المجتمعات الإسلامية، وكان لابدّ أن يمرّ على مقولة القدر والقضاء بوصفها سببا فكريّاً ألقى بتبعاته على الواقع الاجتماعي للمسلمين من خلال القراءة العرفية المغلوطة لهذه العقيدة، فكان أن أطلق صيحة رافضة للفهم الخاطئ المقلوب، وهو يقول: «دع عنك يا هذا هذه الخزعبلات والمخرفات والأباطيل والتعلّلات، فإنّ الله جلّ شأنه ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشية لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى معاصيك وأهوائك»[1].

ثمّ قارب بين القضاء والقدر وبين حركة السنن والنواميس

بداءَين عضالين «امتهن بإهمال زعمائه سبيل الدعوة والإرشاد... إنّ رجال هذا الدين لمّا أهملوا الدعوة .. وتركوا نفوس المسلمين على سذاجتها، وألقوا حبلها على غاربها.. هنالك استيقظ العدوّ فرأى فرصة أمكنت وأمراً حان وقته وأينعت ثماره» (ص٢٠ ـ ٢١).

أجل فما ألمّ بالمسلمين لم يكن إلاّ كأثر «لعدم قيام المصلحين وسكوت الآمرين بالمعروف والناهين، ولو قلت ما الذي أوجب سكوتهم وإغضاءهم عن تمزيق دينهم بترقيع دنياهم فلا هذا ولا ذاك، لقلت: حسبك في فمي ماء وهل ينطق من في فِيه ماء!» (ص١٧). وسيأتي مزيد إيضاح لفكر كاشف الغطاء في موضع لاحق إن شاء الله.

(١) الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية: ج١، ص١٨١ ـ ١٨٢.

الحاكمة في الوجود بادئاً بمثال يلامس الوجدان الإنساني ولا يخطئه الحسّ، حين قال: «ألست أنت وكلّ بصير جدّ خبير أنّ كلّ جماعة وأمّة دخلت تحت جامعة واحدة وجهة عامّة لا محالة تحتاج إلى وضع نواميس تجري عليها، وتخرج بها عن الفوضى والسراح المودي بها والمؤدّي إلى هلاكها؟»[(١)]. بعد هذا المثال انتقل إلى عالم الخليقة وحاجته إلى قضايا كلّية وأحكام عامّة تجري على جمهور الناس مدى العصور، منيطاً ذلك إلى ملك حكيم نهض بوضع كلّ ما يتوقّف عليه النظام والسير إلى السعادة النوعية جاعلاً «لكلّ ذلك أسباباً ومسبّبات، وعللاً وغايات يوجب بعضها بعضاً، وينجرّ بعضها إلى بعض على نواميس معيّنة وحدود مبيّنة، سبقت كلمته وقضت حكمته أن تسير على ذلك ولا تقف، ولا تنخرم ولا تختلف»[(٢)].

هذا ما كتبه كاشف الغطاء نصّاً في تقريب المقولة في الفصل من كتابه «الدين والإسلام» المعنون «القضاء والقدر»، ليفيد بعده أنّ الله سبحانه على هذا أبرم أحكامه وأحكم إبرامه، وأجرى في اللوح بما شاء أقلامه، واستبرأ فيهم مشيّته، ثمّ زوّد خلقه ووهبهم

---

(١) الدين والإسلام، فصل بعنوان: القضاء والقدر، ص١٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٩.

إيّاه جوهرين شريفين، هما «جوهر العقل وجوهر حرية الاختيار وإطلاق الإرادة وسراح المشيّة. وتلك هي الكلمة التي سبقت من ربّك، ولولاها لما تأسّست المدن ولا تمدّن الإنسان ولا اعتمر النظام ولا انتظم العمران»[(١)].

بعد أن قارب القضاء والقدر بنظام السببية والنواميس والسنن التي تنتظم الوجود وعالم الخليقة، وأنّ ذلك كلّه مسجّل في اللوح المحفوظ، وبعد أن أشار إلى أنّ الإنسان مزوّد بالعقل كي يكتشف هذه السنن ويعيها، وبحريّة الاختيار التي بها يتبع من السنن ما يفضي به إلى السعادة ويجتنب به الشقاء، عاد ليحذّر بجملة علمية مكثّفة ونافذة إلى أنّ انبساط القدر والقضاء في كلّ شيء بما في ذلك الإنسان، وإيمان الإنسان بالقدر والقضاء وأنّ كلّ شيء مسجّل في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى، لا يعني إبطال الإرادة وأن ينقلب الاختيار إلى ضدّه وتتحوّل المشيّة عن حقيقتها، لماذا؟ يجيب نصّاً: «فإنّه كتب في سجلّ التكوين لا التشريع أن سيفعل كذا وأنّه يختار كذا، لا كُتب عليه أن يفعل كذا وأن يختار كذا... والفرق بين العبارتين كالفرق بين الحقيقتين في غاية الجلاء والوضوح. وقد أصبح اليوم من الجليّات أنّ العلم لا أثر له في

---

(١) المصدر السابق، ص١٦٠.

المعلوم وأنّ المعلوم يوجد بأسبابه وسلسلة علله لا بعلم العالم أو جهل الجاهل»[١].

ما دام القدر والقضاء تعبيراً عن نظام السببيّة، وما دام السعي والنشاط والجدّ والجهد والعزيمة والثبات والمداومة على الطلب «قد جعلها الله جلّ شأنه أسباباً للنجاح وقرن بها حصول الغايات المطلوبة في سائر الأعمال، وصيّرها مجاري لرزقه وتوفيقه ومفاتيح رحمته، فإنّ العناية جلّت حكمتها قضت وأبت إلاّ أن تكون الأمور منوطة بالاسباب المتكانفة والوسائط المترامية، وأن لا تحصل للإنسان غاية إلاّ بالسعي إليها من أبوابها وجرّها بسلسلة أسبابها»[٢]؛ ما دام ذلك كذلك «فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حسب مساعيها وقدر جدّها واتّفاق كلمتها»[٣]. أجل، الإنسان هو الذي يصنع مصيره بيده عبر التوسّل بنظام الأسباب ومن خلال العقل المودَع فيه وعبر إرادته، وإنّ الأمم هي التي تختار الحاضر والمستقبل الذي تريده عبر

---

(١) الدين والإسلام: ص١٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٤.

(٣) الدين والإسلام: ج١، ص١٨٤. وستأتي تفاصيل أُخرى ورؤى جديدة لكاشف الغطاء في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

اكتشاف سنن الله الجارية في المجتمع والتأريخ وعالم الطبيعة، ومن ثمّ يجوز القول إنّ الأفراد والأمم هم الذين يصنعون أقدارهم وأقضيتهم بأيديهم بما لا يشذّ عن علم الله، من دون تنافٍ بين الاثنين، لأنّ الله جلّ جلاله هو الذي يسَّر الإنسان للسعي وأوجد له الأسباب ومهَّد له السُبل ووهبه العقل وحريّة الاختيار.

وبتعبير جميل للسيّد محمد باقر الصدر (استشهد: ١٩٨٠م): إنّ جريان السنن والنواميس في الوجود وعالم الخليقة الإنسانية، وما تمليه من روابط وعلاقات بين أجزاء الوجود وفي حركة الإنسان والمجتمع ومسار التأريخ، إنّما هو: «في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره، وبنائه التكويني»[(١)] للوجود والطبيعة وعالم الخليقة. وحين تكون هذه السنن والنواميس هي بذاتها تقدير الله وقدره، ويكون القدر جزءاً من البناء التكويني للطبيعة والوجود الإنساني، فإنّ ذلك لا يعني تجميد إرادة الإنسان وتعطيل حرّيته بالاختيار، عبر وهم مصادرة هذه الإرادة والحريّة بفكرة السنّة والناموس، خاصّة على مستوى الفواعل الاختيارية التي يأتي الإنسان في طليعتها، وهو يصنع وجوده في التأريخ ويؤسّس لمجتمعه، وذلك لأنّ هذه السنن «لا تجري من فوق

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٧٩.

رأس الإنسان، بل تجري من تحت يده»[١] ومن ثمّ فهو سهيم في إيجاد قدره والتمهيد لنوع قضائه، بمشيئة الله الذي منحه القدرة على الحرّية والاختيار، وشاء بحكمته البالغة أن يجري الكون والوجود الإنساني على أساس سنن محدّدة يدركها الإنسان بعقله وينال منافعها بكدحه وجهده.

ممّن أسهم في معالجة عقيدة القدر والقضاء على الأساس ذاته هو الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩م). ففي كتاب له عنوانه «فلسفة التوحيد» تناول بأسلوبه الجاذب اليسر هذه المقولة داخلاً إليها عبر نظام السببيّة وقانون العلّة والمعلول. فما دام موضوع القضاء والقدر هو ما يحدث في الطبيعة من ظواهر وما يصدر عن الإنسان من أعمال، وما دام لهذه الحوادث والأعمال والظواهر موجبات وأسباب، فإنّ القضاء والقدر المنبسطين فيها، إنّما «يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل مترتّبة منتظمة، بعضها مؤثّرات وأخرى متأثّرات، ومتى اجتمعت الأسباب وارتفعت الموانع وُجد الشيء المقضي المقدّر»[٢].

ثمّ ينعطف لمقاربة المقولة بالسنن، فيستعرض بعض آيات

---

(١) المصدر السابق، ص٨٤.

(٢) فلسفة التوحيد، المطبوع في إطار مجموعة: فلسفات إسلامية، ص٦٣.

السنن في القرآن الكريم، لينتهي إلى القول بأنّ هذه الآيات دلّت «بصراحة ووضوح على أنّ قانون الأسباب والمسبّبات، وربط النتائج بالمقدّمات هو قانون كونيّ إلهيّ يطّرد في كلّ شيء ولا يخرج عنه شيء إلاّ إذا خرج عن صنع الله»[١]. وبذلك فإنّ القضاء والقدر داخلان في إطار هذا القانون الكوني الإلهي لا يشذّان عنه، وهما جزء منه أيضاً، لأنّهما من صنعه سبحانه ومن خلقه، كما نقرأ في الحديث الشريف: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[٢].

في ضوء هذه النظرية في التفسير ينتهي مغنية إلى القول نصّاً بأنّ: «الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه، وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات»[٣].

ممّن ولج البحث في القضاء والقدر على الأساس النظري ذاته المتمثِّل بدرجهما في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس السنن الإلهية المودعة في الكون والحياة، الشيخ مرتضى مطهّري (استشهد: ١٩٧٩) أبرز تلاميذ الطباطبائي وألمع شرّاح غوامض أفكاره. فبعد أن أوضح في كتاب خاصّ عن هذه العقيدة بأنّ الله

---

(١) المصدر السابق، ص٦٤.

(٢) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

(٣) فلسفات إسلامية: ص٦٥.

سبحانه شاء أن يوجب الأشياء عن طريق عللها وأسبابها الخاصّة، عاد ليقول: «إنّ القضاء والقدر لا يعنيان إلاّ ابتناء نظام السببية العامّة على أساس العلم والإرادة الإلهية»[١]، وبعد توضيح مفصّل يفيد أنّ إسناد ذلك إلى العلم الإلهي لا يعني تعطيل إرادة الإنسان أو إجباره على القيام بما لا يرضاه، وسلبه حقّه في تقرير مصيره الذي يشاء، لأنّ «القضاء والقدر يوجب وجود كلّ موجود عن طريق علله الخاصّة به وامتناع وجوده من غيرها»[٢].

في ضوء هذا التفسير، انتهى إلى القول: «والخلاصة، هي أنّ تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلهي. فكلّما تكثّرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة لحادثة ما، تكثّرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة لها أيضاً. فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الإلهي، وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهي أيضاً»[٣].

المساهمة الأخيرة التي نطلّ عليها تعود إلى السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ)، الذي ذهب إلى أنّ الذي ورّط المجبرة

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر، الترجمة العربية: ص٧١.

(٢) المصدر السابق، ص٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٨٨.

بما ذهبوا إليه من التزام المذهب الجبري، هو بحث القضاء والقدر، وخطأهم في تطبيق النتيجة التي انتهوا إليها حيث اشتبه عليهم أمر الحقائق والاعتباريات، واختلط عليهم الوجوب والإمكان. في سياق عرضه للمسألة، وبما يصلها بجوهر نظرية التفسير التي تتبنّاها يقول: «فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العلّية التامّة والمعلولية في العالم بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوّة والإمكان في العالم من جهة أخرى وبنظر آخر. فالفعل الاختياري الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات صحيحة ومادّة يتعلّق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلّقت به الإرادة الإلهية الأزلية، لكن كون الفعل ضروريّاً بالقياس إلى جميع أجزاء علّته التامّة ومن جهتها لا يوجب كونه ضروريّاً إذا قيس إلى بعض أجزاء علّته التامّة، كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل دون بقيّة أجزاء علّته التامّة فإنّه لا يتجاوز حدّ الإمكان ولا يبلغ البتة حدّ الوجوب»[1].

ثمّ يضيف في الردّ على من اتّخذ من عموم القضاء الإلهي وتعلّق

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج١، ص٩٩.

الإرادة الإلهية بالفعل سبباً يوجب زوال القدرة وارتفاع الإرادة الإنسانية، موضّحاً أنّ الإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصيّاته الوجودية، ومنها ارتباطه بعلله وشرائط وجوده، حيث قال في بيانه: «بعبارة أخرى، تعلّقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل اختيارياً، وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية عنها. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضروريّاً يوجب كون الفعل اختياريّاً؛ أي كون الفعل ضروريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية ممكناً اختياريّاً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية»[1].

يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات تُثار من حول النصّ:

١. قدّم النصّ لفظ القدر على القضاء كما جرى على ذلك أغلب المأثور الروائي وتبعاً لما يفيده المدلول اللغوي والاصطلاحي ونتائج البحث العقلي والفلسفي، وإن كان الطباطبائي لم يلتزم بذلك في جميع الموارد، لغلبة المألوف السائد عليه وعلى غيره من الباحثين، وعلينا في هذا الكتاب!

---

(١) المصدر السابق، ص٩٩ ـ ١٠٠.

٢. تُومئ إشارته إلى انبساط القدر والقضاء في العالم واستيعابه الأمداء والأشياء جميعاً، إلى حقيقة حرصت الأحاديث على بيانها بأساليب مختلفة، منها: «**ما من قبض ولا بسط إلاّ ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء**»[١]، وكذلك في حديث آخر: «**أنّه ليس شيء فيه قبض وبسط ممّا أمر الله به أو نهى عنه، إلاّ وفيه لله عزّ وجلّ ابتلاء وقضاء**»[٢]. ومن طريف المأثور الروائي في هذا الشأن: «**كلّ شيء يقدر حتّى العجز والكسل**»[٣].

إذن، القدر والقضاء ممتدّان في كلّ قبض وبسط، مستوعبان الأشياء جميعاً تماماً كما النظام العلّي الذي يعبّران عنه. وهذا المعنى هو ما عبّر عنه الطباطبائي بقوله: «فانبساط القدر والقضاء في العالم» كما مرّ في النصّ المقتبس كاملاً.

٣. معنى «أنّ ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهي» هو: أنّه ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهيّة وبقانون إلهي؛ ما يبعد عن إلزامات النظرية الأشعرية وينقذ من التورّط بمقولة الإرادة

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، كتاب التوحيد، باب الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٢.

(٣) عن: مجمع البحرين، الطريحي: ج٣، ص٤٥١.

الجزافية ونفي السنن والنواميس التي تحكم هذا العالم.

٤. في النصّ إشارة مكتنزة إلى أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضروريّاً، لا أنّهما يسلبان الإنسان اختياره وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره، كما توحي بذلك القراءات الخاطئة والتفسيرات المنحرفة للمقولة.

حلّ الإشكالية

من خلال ما مرّ من مساهمات الفكر الإسلامي، وفي ضوء المعالم التي رسمتها لنظرية التفسير يمكن العبور إلى معالجة الإشكالية المثارة. فبعد وضع القدر والقضاء في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس انبساط مبدأ العلّية والمعلولية في العالم، ومقاربتهما بالسنن والنواميس الجارية في نظام الوجود وعالم الخليقة الإنسانية، لا معنى للتعارض بين الإيمان بهما كعقيدة راسخة لا مناص عنها وبين الإرادة والاختيار الإنساني.

توضيحه: أنّ الاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، ومن ثمّ هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. ففعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده. إذن الفعل الإنساني ومن ورائه الإرادة والاختيار اللذان ينتجانه لا يتصادم مع الإيمان بعقيدة

القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان هنا من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهيّة، حيث قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ **(التكوير: ٢٩)** لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القدر والقضاء؛ أي ضمن قانون الأسباب والمسبّبات ومن خلال مبدأ السنن الإلهية والنواميس الربّانية المودعة في الوجود والحياة. أكثر من ذلك، نجد أنّ العلاقة بين الاثنين تتجاوز تخوم عدم التعارض، إلى أن يتحوّل الإيمان بالقدر والقضاء إلى أساس لصيرورة الاختيار الإنساني ضروريّاً، لا أنّه يسلب الإنسان اختياره؛ على ما هي عليه النظرة المألوفة الخاطئة، لأنّ من قضاء الله وقدره أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله، فلو صدر منه فعل من غير اختيار لكان ذلك منافياً للقدر والقضاء الإلهي.

يعود المرتكز العلمي لهذه الفكرة إلى أنّ تأثير الإرادة الإلهية في الفعل الإنساني يوجب أن يكون هذا الفعل اختياريّاً وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية، كما ألمع الطباطبائي لذلك. وتصوّر التزاحم بين الإرادتين متهافت لا يقوم على أساس، لأنّ الإرادة الإنسانية في طول الإرادة الربّانية وليست في عرضها لتتزاحما ويلزم من تأثير

الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فتأثير إرادة الإنسان لا تبطل في الفعل لمحض تعلّق إرادة الله جل وعلا به؛ انطلاقاً من التمييز الدقيق في طبيعة تعلّق هذه الإرادة بالفعل، وأنّ ذلك يتمّ على نحو طولي متّسق، لا على نحو عرْضي يفضي إلى التعارض والتقاطع.

هكذا تثبت فاعلية الإنسان في إطار الإرادة الإلهية من دون إبطال للفعل الإنساني، الذي يتحرّك بدوره ضمن القدر والقضاء؛ أي على وفق مبدأ السببية ونظام السنن، ومن ثمّ هو لا يتعارض مع مبدأ: ﴿**قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللّهُ**﴾ (**الأعراف**: ١٨٨) على أنّ ذلك لا يعني تقييداً في الإرادة والمشيئة الإلهية، كما لا يعني حدّاً من قدرته المطلقة جلّ وعلا، فإرادته هي التي أبت أن تجري الأمور إلاّ على أسبابها، وحكمته هي التي اقتضت أن يكون نظام الخليقة وعالم الوجود على هذا المنوال، ومن ثمّ فإنّ ما يجري هو تحقيق لإرادته ومشيئته، دائر في نطاق قدرته جلّ وعلا.

هذا المعنى الذي يفيد بأنّ القدر والقضاء الإلهيّين ليسا غير متعارضين مع الاختيار الإنساني فحسب، بل يؤكّدانه ويجعلانه ضروريّاً حيث لا يعقل صدور فعل من الإنسان من غير اختياره؛

هذا المعنى هو ما أومأت إليه النصوص الروائية وأكّدت نتائجه ومعطياته على نحو واضح، لتعلو الأدلّة الإثباتية عليه من معطيات العقل والنقل معاً.

نبدأ بالواقعة المشهورة في المجاميع الروائية، فهذه المجاميع تحدّث أنّ رجلاً نهض للإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد منصرفه من واقعة «صفّين» فسأله عن القدر والقضاء، فما كان من الإمام إلاّ أن أجابه جواباً أودعه جميع هذه النقاط الدقيقة، معرضاً بالتفسيرات الخاطئة والاتجاهات المنحرفة التي تبلورت من حول هذه العقيدة. نبقى مع نصّ الواقعة كما أوردها الصدوق (ت: ٣٨١هـ) في «التوحيد»، قال: «دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا شيخ، **فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر.** فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال: مهلاً يا شيخ، **لعلّك تظنّ قضاءً حتماً وقدراً لازماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا محسن محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان**

وخصماء الرحمن وقدريّة هذه الأمّة ومجوسها».

ثمّ أردف الإمام عليه السلام موضحاً للشيخ: «**يا شيخ، إنّ الله عزّ وجلّ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرهاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار**»[١].

لقد بلغ من فرحة الشيخ من جواب الامام أن أنشد أبياتاً من الشعر تنمّ عن مدى سعادته عن إزاحة الغموض والالتباس اللّذين خالطا تفكيره حول القدر والقضاء[٢].

يومئ النصّ العلوي بجلاء إلى سريان القدر والقضاء في كلّ حركة وسكنة وفعل، ويضرب بقوّة على المبدأ المغلوط؛ مبدأ تقارن الإيمان بالقدر والقضاء مع الجبر، من خلال نفي الالتباس الناشئ عن أنّ الإيمان بهما يؤدّي إلى تعطيل الإرادة الإنسانية وإلغاء حريّة الإنسان واختياره ومسؤوليّته، ثمّ يعدّد التبعات الخطيرة التي تلزم من الانسياق وراء هذا التفكير الملتبس على مستوى عقيدة الإنسان المسلم ووجوده ودوره في حركة الحياة كما على مستوى الموازين الأخروية، رافضاً المضامين التي أَلَّفَت ـ فيما

---

(١) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٨، ص٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) تنظر الأبيات في: ص٣٨١.

بعد ـ الاتجاه الأشعري ودخلت في تكوين النظرية الجبرية بشكل عامّ.

من الأحاديث الأخرى التي تؤكّد المدلول ذاته الكائن في عدم التعارض بين الحرية والقدر والقضاء، وتركّز المعنى الذي يقول إنّهما يقعان في سياق نظام السببيّة العام ويتساوقان مع المبدأ السنني، ما عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[1]. فحيث يكونان كذلك، فإنّ الله سبحانه هو الذي جعل هذه المقدّمات، وجعل تلك النتيجة مترتّبة على هذه المقدّمات، تماماً كما في مثال النار، حيث جعل سبحانه النار هي السبب وجعل الإحراق هو المسبّب، وكلاهما مخلوق له. بتعبير آخر: ما دام القدر والقضاء مخلوقين من خلق الله، فلايشذّ عنهما نظام السببيّة ولا يخرجان عن نطاق حركة السنن الإلهية والنواميس الربّانية، بل هما مندرجان في هذا السياق وليسا شيئاً آخر من خارجه، مفروضين على الإنسان ولاغيين لإرادته وحرّيته.

تبقى إشارة لابدّ منها تتمثّل في أنّ الحديث ـ هنا ـ عن تأثير الفعل الإنساني من خلال ما يملكه الإنسان من حرية الإرادة

---

(١) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

والاختيار، إنّما يقع في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين، وليس في نطاق التفويض الاعتزالي، وذلك على التفصيل الذي مرَّ في المبحث السابق.

إشكالية فرعية

القول إنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، هل يعني التفويض وأنّ الخالق جلّ وعلا كفّ يده عن الوجود؟ هذه إشكالية فرعية قد تنتج عن الفهم السابق تؤدّي إلى تصنيم نظام السببيّة وتأليه السنن ونصبهما آلهة تُعبد من دون الله سبحانه، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن تأثّر بها في بلاد المسلمين.

إنّنا نؤمن بسريان مبدأ السببيّة في الوجود وجريان السنن والنواميس في عالم الخليقة وسوح الحياة، بخاصّة الساحتين التأريخية والاجتماعية، بيدَ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه القوانين والسنن ضرورية في نفسها مستغنية عن الله تعالى، ومن ثمّ لا تعني قطع علاقة الكون والوجود والحياة بالله بعد أن استغنت عنه بهذه القوانين والسنن، كما أنّها لا تعني أنّ لها من الحاكمية ما تفرض به إرادتها على خالقها سبحانه. لنتمعّن مدلولات هذا النصّ جيّداً: «قد بيّن القرآن الشريف ـ على ما يُفهم من ظواهره ـ قوانين عامّة

كثيرة في المبدأ والمعاد وما رتّبه الله تعالى من أمر السعادة والشقاوة، ثمّ خاطب النبيّ صلّى الله عليه وآله بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ **(النحل: ٨٩)** لكنّها جميعاً قوانين كلّية ضرورية، إلاّ أنّها ضرورية لا في أنفسها وباقتضاء من ذواتها، بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم»[(١)].

إنّ دوران قانون السببيّة العامّ في الظواهر وعملها من خلال نواميس وسنن، لا يعني أنّ الأمر قد خرج عن إرادة الله ومشيئته وقدرته وأنّ هذه القوانين والسنن تعمل بنفسها وعلى نحو مستقلّ من دون استعانة بالله أو بغير إذنه ومشيئته. كلاّ، ففي الوقت الذي لا نقبل النظرية الأشعرية التي ترفض أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسبّبات؛ ما يلزمها الإيمان بالإرادة الجزافية لله تعالى استناداً إلى ظاهر قوله سبحانه: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ **(الأنبياء: ٢٣)** فنحن نرفض أيضاً ما تذهب إليه النظرية الاعتزالية، هذه النظرية التي تقرّ بأن القوانين والسنن والنواميس مخلوقة لله، محتاجة إليه حدوثاً، لكنّها مستقلّة عنه بقاءً واستدامة.

لقد اجتمعت البداهة والوجدان بمعطيات المبحث العقلي والنقلي، فأفادتنا بأجمعها أنّ العالم من حولنا يستند إلى نظام السببية

---

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج٦، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وأنّ اختيار الإنسان هو جزء من هذا النظام ومن جملة الأسباب، لكن لا على نحو ما مال إليه المعتزلة من التفويض المطلق وأنّ هذه الأسباب والمسبّبات محتاجة إلى الله حدوثاً مستغنية عنه بقاءً ودواماً، بل هذه وكلّ شيء محتاج إليه حدوثاً وبقاءً، في كلّ آنٍ آن، ولو انقطع فيضه عنها لحظة لذوت وتلاشت وتحوّلت إلى الفناء والعدم، لأنّها وجميع الوجودات الممكنة ليست مفتقرة محتاجة وحسب، بل هي عين الفقر والحاجة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).

٥. القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي

يدخل الفكر الصحيح في صياغة الواقع الصحيح، كما يُنبئ الواقع المريض عن فكر سقيم أو فهم خاطئ لفكرة سليمة. هذه الحقيقة تنطبق على مقولة القضاء والقدر في طبيعة علاقة هذه الفكرة بالواقع الاجتماعي من دون أن يعني ذلك تضخيم الفكر ونصبه إلهاً لا شريك له في حياة الناس. فللفكر دوره في صياغة الواقع الاجتماعي وهو مقدّمة لابدّ منها، بيدَ أنّه لا يملأ المساحة بأكملها، ومن ثمّ لا يلغي بقيّة المقدّمات والعلل التي تسهم في بناء الواقع الاجتماعي أو تغييره. كما لا معنى لتضخيم الواقع وعزله عن الفكر تماماً، بذريعة تضخيم البُعد الاجتماعي وبدعوى

التركيز على الجانب العملي.

نبّه الباحثون المسلمون إلى هذه المسألة بوجهيها في دراستهم للقضاء والقدر، فبيّنوا أنّ هذه المقولة ليست عقيدة مجرّدة أو محض فكرة نظرية لا علاقة لها بالواقع، كما أشاروا أيضاً إلى أنّ الواقع الاجتماعي وضروب السلوك الإنساني لا تكفي وحدها لحلّ العقدة أو أن تكون دليلاً على المحتوى النظري، كما أنّها ليست بديلاً لنظرية التفسير والبحث العلمي، إذ المطلوب هو ضرب من التوازن السليم بين المكوّنين النظري والعملي.

عن الوجه الأوّل يقول مغنية في سياق بحث عن القضاء والقدر والحريّة الإنسانية: «إنّ مسألة حرية الإنسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمتّ إلى الواقع بسبب، بل هي متّصلة بحياة الإنسان ومآله ومصيره، ومن أجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[(١)].

أمّا عن الوجه الثاني فيقول مطهّري: «لا ينبغي أن يخطر على الأذهان بأنّ عرض مسألة (القضاء والقدر) و(الجبر والاختيار) لا يتمّ إلاّ على أساس اجتماعيّ وحسب، لأنّها قبل كلّ شيء

---

(١) فلسفات إسلامية: ص٣٦٧.

مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكلّ مفكّر ويتطلّب منه الحلّ»[1].

على أساس هذه النظرة المتوازنة التي تجمع بين البُعدين العلمي والعملي، نطلّ على الواقع الاجتماعي للمسلمين لنتفحّص مدى استيعابه البُعد العلمي لعقيدة القضاء والقدر، ومدى تملّيه عملياً وتجسيده واقعياً لروح هذه العقيدة ومدلولها النظري كما مرّ علينا خلال الفقرات السابقة، حتّى يتسنّى لنا عبر ذلك معرفة مدى انتفاع هذه المجتمعات بالآثار التربوية والمعطيات الاجتماعية المرجوّة للإيمان بالقضاء والقدر.

طبيعي أنّ إطلالة كهذه لابدّ أن تقودنا إلى الفكر الاجتماعي السائد فيما سجّله من نظرات إزاء هذه المسألة، خاصّة وأنّها صارت بمنزلة العنصر المشترك بين مختلف اتجاهاته الناشطة في بلاد المسلمين خلال العقود الأخيرة.

لقد راحت جميع الاتجاهات الفكرية تنقد الواقع الاجتماعي للمسلمين وهي تسجّل تأثّره السلبي بفكرة القضاء والقدر، إذ نلحظ على هذا الصعيد مساهمات تنتمي إلى:

١. تيّار الفكر الإسلامي الذي أنتجه علماء مصلحون مفكّرون

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص٦٢ بتصرّف طفيف في صياغة النصّ.

وباحثون مسلمون.

٢. الفكر غير الإسلامي الذي يشمل خليطاً من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم ومختصّين اجتماعيين معنيين بقضايا التغيير الاجتماعي وما يرتبط بالتقدّم والتخلّف، مضافاً إلى مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

٣. الفكر الغربي عامّة والفكر الاستشراقي، خاصّة فيما أنتجه من دراسات عن العالم الإسلامي.

بديهي أنّ اشتراك جميع هذه التيّارات في نقد الآثار السلبية لعقيدة القضاء والقدر لا يعني وحدة منطلقاتها أو توافقها في تحليل المشكلة وتلمّس سُبل الحلّ، كما أنّ بينها تبايناً شديداً من حيث السطحية والعمق وعلى مستوى التزام الموضوعية أو الجنوح إلى التطرّف والانفعال، وأحياناً الانجرار إلى الابتذال الطفولي كما نرى في بعضها ممّن يدعو إلى تجاوز الدين أساساً تحت هذه الذريعة متوهّماً أنّ الدين لباس فضفاض تخلعه المجتمعات وقتما تشاء.

على هذا سنعرض لنقدات هذه التيّارات وما سجّلته من ملاحظات على الوضع الاجتماعي في نطاق إطارين عريضين:

الإطار الأول: الفكر الاجتماعي العام

جوهر ما ركّز عليه الناقدون من التيّارين الفكريين الثاني والثالث أنّ العقلية القدرية هي عقلية غيبية مستسلمة تركن بفعل إيمانها بالقضاء والقدر إلى الدعة والكسل وتجمّد عقلها عن التفكير بعد أن سلّمت زمام أمورها بيد قوى ماورائية، بل أنّها تميل أحياناً إلى الخرافة والشعوذة وحتّى السحر بدلاً من تحرّي الأسباب الطبيعيّة الكائنة وراء الوقائع والأشياء، وبدلاً من اكتشاف العلاقات السببيّة والمنطقية الموجودة بين الظواهر.

من التيّار المتطرّف الذي ينزع إلى التعميم الفج دون رويّة أو توازن، نقرأ لأحدهم وصفه: «قد طغت العقلية الخرافية بشكل إحباطي للفكر العربي لمدّة أربعة عشر قرناً»[(١)]!

في نموذج آخر تبدّت فيه النزاقة وجميع «مآثر» اليسار الطفولي في النقد الاجتماعي من شتائم وسباب ولغة ناريّة حادّة ومصطلحات منمّقة خاوية من المعنى، هاجم كاتب آخر الواقع الاجتماعي للإنسان العربي والمسلم، معزياً تخلّفه إلى العقل الغيبي الذي يدخل الإيمان بالقضاء والقدر في طليعة مكوّناته، آخذاً على

---

(١) محنة العقل المبدع: ص٥٣؛ عن: من التراث إلى الثورة.. حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي: ص٣٦٧.

هذا الإنسان إيمانه «بعالم الغيبيات والمنزلات والسماويات أو ما يعرف بالعقل الغيبي ـ مع ملاحظة الاشتقاق اللغوي المفضي إلى الغباء[١] ـ بكلّ ما يحمله من سلب وهروب وانغلاق وتعصّب»[٢]! لم يجد هذا الكاتب في الدين أي مأثرة، ولم يلمس للتيّارات الدينيّة أي حسنة؛ لأنّ «أقصى جاذبيتها تتبدّى في الأساطير والتحليق في رومانتيكية العقل الغيبي، المضادّ والمعادي في ذات الوقت للعقل كهدف أخير للتأريخ»[٣]!

---

(١) لكي نتبيّن «عبقرية» هذا الكاتب ومدى ما يتحلّى به من أمانة وحرص على وعي القرّاء وعقولهم نكتفي بمراجعة سريعة للسان العرب، لنجده يسجّل في مادّة «غيب»: «الغيب: كلّ ما غاب عنك. أبو إسحاق في قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾؛ أي يؤمنون بما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي صلى الله عليه وآله من أمر البعث والجنّة والنار. وكلّ ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب. وقال أبو الأعرابي: يؤمنون بالله؛ قال: والغيب أيضاً ما غاب عن العيون وإن كان محصّلاً في القلوب».

إذن فلا علاقة بين الجذر اللغوي للغيب بالغباء، فهما ينحدران من جذرين مختلفين، إذ ينحدر الغيب من الجذر «غيَب» بينما ينحدر الغباء من الجذر «غبا».

ينظر: لسان العرب، ج١٠، مادّة غبا، ص١٦، في حين تأتي مادّة غيب التي تعدّ مصدراً اشتقاقيّاً للغيب في صفحة ١٥١ !

(٢) علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي: ص٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٤.

مع نموذج آخر، ربّما كان أقرب إلى ذاكرة الجميع نتيجة ما أثاره من ضجّة عند صدوره[١]، نجد أنّ صاحبه تورّط هو الآخر بالتعميمات، حين نزع عن الفكر الديني ـ هكذا على نحو مطلق ـ أي صفة علمية أو تحليلية خاصّاً ما أسماه الفكر العلمي وحده بهاتين الصفتين[٢]. فمع ما تميّز به هذا النقد من قدرة على الغوص في الظاهرة الاجتماعية، وتوغّل في العقلية الثاوية وراء هذه الظاهرة والفكر المنتج لها، وبالرغم أيضاً من صحّة عدد غير قليل من ملاحظاته وتحليلاته ولاسيّما تذرّع الأنظمة السياسية في المنطقة بالدين أو بالأحرى بـ«الخرافة الدينية» لتسويغ الهزيمة التي حلّت بها أبان حرب حزيران عام ١٩٦٧ بخاصة تحليلاته النافذة لظاهرة ظهور العذراء وغير ذلك من الظواهر التي تفشّت في بلدان الأنظمة المهزومة بعد أن نضجت على نار الأجهزة الأمنية والدعائية السرّية[٣]، وعلى الرغم كذلك من نجاحه في

---

(١) أقصد به: نقد الفكر الديني، ط٣.

(٢) يقصد بالفكر العلمي الفكر الماركسي ومنهجياته في التحليل الآيديولوجي والاجتماعي والتأريخي.

(٣) لقد سادت في مصر بعد الهزيمة ظاهرة من الهوس الديني تحت ذريعة ظهور السيّدة مريم، روّجت لها السلطة ونالت عناية مباشرة من أجهزتها الأمنية والدعائية وذلك في إطار حملة جاءت تحت عنوان أنّ السماء لم تتخلّ عن النظام

مقاربة المشكلة الناشئة من حول الفعل الإنساني ووعيه بدقّة للمأزق الذي تورّطت به نظرية الكسب، وأنّها ماهي «إلاّ محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين»[1]؛ نظرية الجبر ونظرية الاختيار؛ بالرغم من ذلك كلّه وعلى ما نلمس في هذه المحاولة من إيجابيات أخرى حين نطلّ عليها بعد ما يناهز الأربعة عقود على صدورها حيث خفّت الضجّة وهدأت حالة الانفعال، نجد أنّ صاحبها سقط بأخطاء فادحة ربّما يعود أغلبها إلى المنهجية

المهزوم، كما جاء في عنوان صحيفة الأهرام: «ظهور العذراء بشير بأنّ الله سيكون في نصرتنا وأنّ السماء لم تتخلّ عنّا»! كما أيضاً في بيان صحافيّ رسميّ: «إنّ القدّيسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدّة لمساندتهم وشدّ أزرهم. ولذلك جاءت العذراء لشدّ أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنصّ الكتاب المقدّس»! كذلك: «بشير طيّب وعلامة سماوية بأنّ الله معنا ولم يتركنا.. وليشعر الكلّ بأنّ هذه الأزمة طارئة فقط وأنّ السماء ما زالت في نصرتنا». لنقارن بين هذا الدجل الذي تمارسه السلطات باسم الدين، ويجيء أمثال صادق العظم ليحسبه على الدين والفكر الديني، وبين منطق الفكر الإسلامي الذي يسجّل فيه فقيه ومفكّر من وزن محمّد باقر الصدر بأنّ النصر حقّ طبيعيّ للمسلمين وليس حقاً إلهيّاً، ومن ثمّ فهو يقوم بشروطه الموضوعيّة التي إذا تحقّقت تحقّق، وإلاّ فهي الهزيمة.

(١) نقد الفكر الديني، ص١٤٤ كما تلحظ قول المؤلّف أيضاً أثناء محاكمته أمام محكمة المطبوعات، ص٢٥٠.

الأحادية التي حنّطت عقله وجعلته لا يرى من الظواهر التي تقابله إلاّ السواد المطلق أو البياض المطلق، والخير المطلق أو الشرّ المطلق. وهذا ما اتّسمت به أحكامه.

ففي تحليله للأزمة أعاد كلّ شيء إلى «الذهنية الدينية» أو «العقلية الغيبية» التي تتّصف «بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار الآيديولوجية الغيبية»[(١)]، وحرّض في المقابل ما أسماه بالفكر العلمي التحليلي لمواجهة الذهنية الدينية على كافّة المستويات[(٢)]، مع أنّنا نعرف أنّ الهزيمة نشأت بفعل أنظمة لها أيديولوجيتها المعروفة، ولا صلة لها بالفكر الديني من قريب أو بعيد. ثمّ إنّ احتكار العلمية والتحليلية والعقلانية ووصم الآخر بما يقابلها من نعوت ليس فقط لا يحلّ مشكلة الواقع، بل يستبطن أيضاً تزويراً فاضحاً للحقائق. فهاهو ذا الفكر الإسلامي يشكو من الواقع ومن تفشّي الروح القدرية ـ بالمعنى العرفي للقدر ـ ويأخذ على ذهنية المسلمين غيبيتها الاستسلامية قبل صدور محاولة صادق العظم وبعدها، ويعلّمها أنّ النصر ليس حقّاً إلهيّاً للمسلمين وإنّما هو حقّ طبيعي يتوقّف

---

(١) نقد الفكر الديني: ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٨.

على قدر ما يوفّر له المسلمون شروطه الموضوعية، وأنّ للتغيير الاجتماعي أصوله ومبادئه وسننه وقوانينه[1].

(١) نشط هذا النمط من التفكير في كتابات الإسلاميّين على نحو تنظيريّ مباشر قبل كتاب العظم بمئة عام على أقلّ تقدير، كما لاحظتُ ذلك جليّاً من متابعات مباشرة في كتابات خير الدين التونسي (ت: ١٨٩٠م) وجمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م) وعبد الحميد بن باديس (ت: ١٩٤٠م) ومالك بن نبي (ت: ١٩٧٣م) وعبد الحميد صديقي ومحمد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٩٥٤م)، ومحمد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩)، ومحمد باقر الصدر (ت: ١٩٨٠) ومرتضى مطهّري (ت: ١٩٧٩) ومحمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) وغيرهم كثير، مضافاً إلى فكر الشخصيات الإصلاحية وتيّارات الإحياء واتجاهات الإسلام الحركي وحركاته وأحزابه، إذ لا معنى لعمل هؤلاء جميعاً من دون إيمان بوجود قواعد محدّدة للإصلاح وسنن ونواميس للتغيير تجافي نمط التفكير القدري بمعناه العرفي الخاطئ.

النزعة العرقية!

سعى فريق آخر أن يغلّف نقده للمجتمعات الإسلامية ومؤاخذتها على إيمانها بالقضاء والقدر، بلغة ربّما بدت أهدأ من لغة الفريق السابق وأقرب إلى المنهج العلمي والروح الموضوعية. بيد أنّ تفحّص آثار هؤلاء وتحليل فكرهم يكشف عن منزلق أكبر انحدروا إليه أودى إلى نتائج أخطر من تلك التي انتهى إليها زملاؤهم السابقون. فقد لجأ هؤلاء إلى نسق تنميطي ونزعة عرقية خطيرة فصلوا على أساسها بين ذهنية آسيوية متخلّفة طبعاً وذهنية أوربية متقدّمة طبعاً، وبين عقلية شرقية غير علمية أصالةً وعقلية غربية علمية أصالةً، وبين عقل عربي أو إسلامي بياني وغيبي تكويناً وعقل يوناني فلسفي ولاحقاً أوربيّ منطقيّ تحليليّ علميّ تكويناً.

لهذه النزعة في الفصل على نحو قطعيّ بين عقلية آريّة سببية خلاّقة(!) وأخرى سامية غيبية قدرية مستسلمة(!) بدايات تعود بها إلى بواكير التعرّف على أوربا، فقد انثالت بذورها في الأجواء الفكرية العربية والإسلامية في ظلّ ما أطلق عليها بصدمة الوعي

الأوربي أو صدمة الحداثة بحسب بعضهم الآخر[1]. وهذه وإن انطلقت في إطار بدايات متواضعة على المستوى التنظيري وحذرة على المستوى الآيديولوجي، لكنّها ما لبثت أن نمت وعزّزت مقولاتها حاضراً بعد ازدهار آلية البحث العلمي وتنامي المقدرة على التنظير الفكري بفعل ما وفّرته العدّة المنهجية المستمدّة من البنيوية والتفكيكيّة وتحليل بُنى الخطاب والألسنية المعاصرة وما إلى ذلك من أدوات وأجهزة منهجية.

فمع إسماعيل مظهر مثلاً اكتسبت فكرة التعارض بين عقلية آسيوية وعقلية أوربية لوناً باهتاً سرعان ما ذوى رغم إصرار صاحبها عليها، وسعيه لعضدها بملاحظات من قبيل أنّ العقل الآريّ نزّاع إلى الاندماج في الطبيعة اندماجاً تامّاً بخلاف العقل السامي الوثّاب إلى الغيبيّات والراكن إلى قوى ماورائية تحرّكه نحو قدَرِه على نحو أعمى[2]، حيث كانت بوادر التقدّم المتميّز في التجربة اليابانية (وهي تجربة آسيوية صرفة عقلاً وقالباً

---

(١) صدمة الحداثة؛ عنوان الكتاب الثالث من ثلاثية علي أحمد سعيد (ادونيس) المشهورة بعنوان: الثابت والمتحوّل... بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، ط٤، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) تأريخ الفكر العربي: ص١٩٨؛ عن: من التراث إلى الثورة: ج١، ص٣٧٦.

ومضموناً) كافية للإطاحة بها واقعياً وموضوعيّاً، فضلاً عن التطوّرات اللاحقة التي شهدتها اليابان نفسها ونموّ تجربة نمور شرقي آسيا والصين وإلى حدٍّ ما الهند وحتّى الباكستان، فهذه جميعاً تجارب آسيوية استطاعت تحقيق الشيء الكثير على مستوى التعامل مع الطبيعة ومسائل التقدّم العلمي بالعقلية الآسيوية ذاتها التي وصفها صاحبنا بأنّها عقلية رجعية جامدة وقدرية مستسلمة بعكس العقلية الأوروبية التي قال عنها إنّها ذات صفة ارتقائية وطابع سببيّ![1].

الأطروحة ذاتها المبنية على أساس نزعة عرقية عنصرية ترفع من شأن العقل الأوربي وتخفض من شأن العقل الشرقي بوصفه عقلاً قدريّاً، برزت في أعمال ومشاريع عدد من مثقّفي لبنان ومصر. ففي مصر أطلّت الأطروحة عبر أفكار سلامة موسى[2] (ت: ١٩٥٨) ومشروع طه حسين (ت: ١٩٧٣) في وحدة الثقافة والحضارة المتوسّطية ـ نسبة إلى البحر المتوسّط ـ التي رام على

---

(١) عن: من التراث إلى الثورة، ج١، ص٣٧٦.

(٢) للإطّلاع على أفكاره، خاصّة فكرة إلحاق مصر بحضارة الإغريق والرومان والغرب لاحقاً: الإسلام بين التنوير والتزوير، الفصل الخاص بسلامة موسى: ص٩٧ ـ ١٥٧.

أساسها أن يلحق مصر بالمركز الأوربي[1]، تماماً كما تمنّى ذلك مثقّفو المارونية اللبنانية بالنسبة إلى لبنان.

ثمّ ما لبثت الفكرة ذاتها وإن أطلّت مؤخّراً عبر أعمال المثقّف المغربي محمّد عابد الجابري، الذي رام أن يقدّم لها أساساً علمياً ومعرفياً مكيناً تستقرّ عليه من خلال ثلاثيّته عن بنية العقل العربي. لقد تحدّث الجابري صراحة في هذه الثلاثية عن التمايز القطعي الكامل بين عقل يوناني ـ وأوربي لاحقاً ـ فلسفيّ بطبعه وعقل عربيّ بيانيّ بطبعه. يقول نصّاً: «فالعربي حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرّد العقل تحدّد ماهيّته»[2]، على عكس اليوناني ثمّ الأوربي لاحقاً الذي يعدّ حيواناً عقلانيّاً وعلميّاً. في ضوء هذا التباين التكويني صارت «الفلسفة هي معجزة اليونان على حين غدت علوم العربية هي معجزة العرب»[3]. ما دام الأمر كذلك فليس للحضارة الإسلامية من نصيب إلاّ أنّها «حضارة

---

(١) ينظر في تفاصيل هذه الأطروحة عند طه حسين: الإسلام بين التنوير والتزوير، الفصل الخاصّ بطه حسين المعنون: العقل اليوناني والحضارة المتوسّطية: ص١٥٨ فما بعد.

(٢) تكوين العقل العربي: ص٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص٨٠.

فقه»[١] وحسب، وهو ما يتّسق مع تكوين إنسانها البياني وعقله السامي الدوني(!) الذي لا يحسن الممارسة العقلية خاصّة في جانبها الفلسفي، وما النشاط الفلسفي عند المسلمين إلاّ «قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»[٢]!

أمّا الحضارة اليونانية فهي «حضارة فلسفة» مثلما الحضارة الأوربية المعاصرة هي «حضارة علم وتقنية»[٣].

القاسم المشترك بين هذه النزعات التي تضرب على وتر وجود تفاضل عرقيّ تكوينيّ طبيعيّ بين عقلين آريّ وساميّ، وإنسانين غربيّ وشرقيّ، وحضارتين أوربية وإسلامية، يتمثّل بوصم المسلم والعربي والشرقي في عقله وفكره وسلوكه بـ «بُعد اللا عقلانية وافتقاد القدرة على مواجهة الطبيعة والمجتمع، بهدف استكشاف قوانينها، والفعل النشط بمقتضى ذلك وفي سياقه»[٤] كنتيجة لقدريته وذهنيته الغيبية وتربيته الدينية.

من الواضح أنّ هذه الدعاوى والأطروحات وما ينسج على

---

(١) المصدر السابق، ص٩٦.

(٢) نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط٥.

(٣) تكوين العقل العربي، ص٩٦.

(٤) في السجال الفكري الراهن: ص١٢٣.

منوالها، تبقى بجميع تأثيثاتها المنهجية والتنظيرية صدى لأطروحة أوربية عن الشرق برزت بعد عصر النهضة الأوربي وراحت تتنامى وتعزّز منطوقها بتنظيرات مختلفة مع ازدهار الذات الأوربية وترسّخ سيطرتها الحضارية على العالم. فعند الألماني هاردر (ت: ١٨٠٣) مثلاً في كتابه عن فلسفة التأريخ البشري تغدو أوربا هي موطن التقدّم والحركة، وأنّها تتميّز عن غيرها من البلدان بالحضارة والتقدّم تميّزاً «طبيعيّاً» تماماً كما نميّز الحيوان عن النبات والإنسان عن الحيوان[١]. وفي فلسفة هيغل (ت: ١٨٣١م) للتأريخ ثمّ روح معيّنة هي التي تخلق المجتمع والحضارة وتحرّكهما تكمن في أوربا وذلك بعد أن اختفى الإسلام عن مسرح التأريخ وتراجع في استرخاء وخشوع شرقي[٢]! وما دامت فكرة «التقدّم» عند كانت (ت: ١٨٠٤م) هي القانون العام الذي يحكم حركة التأريخ، فلابدّ أن تكون أوربا هي روح هذا العالم بوصفها القارّة المتقدّمة ولاسيّما العنصر الجرماني.

إذا كانت النزعات العرقية عند هؤلاء سعت لإخراج مضمونها

---

(١) ينظر: الإسلام في الفكر الأوربي: ص٣٤ فما بعد. أيضاً: مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب: ص١٢٢.

(٢) الإسلام في الفكر الأوربي: ص٣٧.

في ترسيخ نزعة المركزية الأوربية وتهميش الآخر عبر مركّبات نظرية في فلسفة التأريخ، فقد ظهرت عند آخرين عارية حتّى من ورقة التوت. فعند مُنتسكيو يقوم التقدّم على العامل الجغرافي، ما دام الأمر كذلك فهو يقرّر أنّ «الجنوب» موطن الكسل بسبب حرارته وأنّ «الشمال» هو موطن العمل والنشاط بسبب برودته! أكثر من ذلك، تسلب الطبيعة الحارّة بمناظرها عقول أهلها وشجاعتهم وتدفعهم ـ في تحالف مع قَدَر السماء المحتوم! ـ صوب الخرافة والاستكانة والاستسلام، بعكس الطبيعة الأوربية التي لا خوف فيها ولا رهبة، بل بالعكس أوجدت في أهلها الميل إلى السيطرة على الطبيعة بدلاً من عبادتها. هكذا يرى منتسكيو أنّه «مِن قَدَر الشعوب الجنوبية أن تغزوها الشعوب الشمالية باستمرار، وأنّ من الطبيعي أن يكون العبيد من الجنوب والسادة من الشمال»[1]!.

هذه النزعة العرقية اللاغية الوقحة تبرز عند عدد آخر من الدارسين الأوربيين منهم غرانت الذي يقرّر أنّ الجنس الشمالي هو وحده حامل الحضارة وأنّ ما ظهر من حضارات خارج أوربا إنّما كان بفضل غزو شعوب الشمال. أمّا جوبينو فيسجّل صراحة بأنّ

---

(١) مسألة الهوية: ص١٢٣.

جميع مظاهر الحضارة والاختراعات العلمية والابتكارات الفنّية هي من عمل الجنس الآري الأبيض، في حين لم يبدأ التأريخ الصحيح للعالم مع شامبرلن إلاّ مع الألمان[١]!

مع دارس أوربّي آخر تعبّر هذه النزعة عن نفسها بكثير من الصراحة الفاقعة، إذ يقول كرومر: «الأوربي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خال من أيّ التباس، وهو منطقي مطبوع رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق... أمّا عقل الشرقي فهو على النقيض»[٢]! أمّا الفرنسي ارنست رينان (ت: ١٨٩٢) فقصّته معروفة، وهو الذي يسجّل بإصرار عجيب بأن ليس للسامي والشرقي إلاّ البساطة الهائلة التي يتّسم بها، هذه البساطة «التي تقفل الدماغ البشري في وجه أيّ فكرة بارعة، وأيّ شعور رفيع، وكلّ بحث عقلاني»[٣]. وهو إلى ذلك صاحب الصيحة المشهورة في تعارض الإسلام والعلم: «كلّ من زار المشرق أو افريقيا جوبه بنوع الحلقة الحديدية التي تسجن رأس المؤمن، جاعلة إيّاه مغلقاً تماماً عن استيعاب العلم، وغير قادر على أن ينفتح على أيّ شيء

---

(١) ينظر في هذه النزعات: مسألة الهوية: ص١١٨ فما بعد.

(٢) مسألة الهوية، ص١٣٠.

(٣) الإسلام في الفكر الأوربي، ص٤٠. أيضاً: مسألة الهوية، ص١٣٠.

جديد». في المقابل: «إنّ الروح الآرية هي التي خلقت كلّ شيء... وإنّ الشعوب السامية ليس لديها شيء... وبالتالي فإنّ مستقبل البشرية تحتضنه أيدي الشعوب الأوربية»[١].

يخطئ من يتوهّم أنّ هذه النزعة قد اختفت في أوربا والغرب، ومن لا يراها يكون كمن يدسّ رأسه في التراب، فالغرب الآن يفرض بكلّ قواه نسقاً حضاريّاً واحداً وزمناً عالميّاً للجميع تمثّله العقلانية الغربية، وعلى الجميع أن يندرج بها. بل تكشف تحوّلات العقدين الأخيرين حماساً أوربياً غربياً لآيديولوجية التمركز الأوربي ـ الغربي وضرب كلّ من تسوّل له نفسه الخروج عن هذا الإطار بعنف عسكريّ رهيب مصحوب بتدمير عاتٍ لكلّ ما يقع خارج هذا المدار.

أطروحة الجابري ومن ينسج على منوالها تستحضر في خلفيتها كلّ هذا الموروث السلبي القائم على نزعة عرقية متعصّبة نازعة إلى إلغاء كلّ ما يقع خارج الذات الأوربية، بل تلامس أحياناً مقولات عتاة هذا التيّار حتّى تكاد تكرّرها بحذافيرها، فحين يقول رينان: «ليس لنا أن نلتمس عند العرق السامي أبحاثاً في الفلسفة، فلم تكن الفلسفة عندهم سوى مجرّد اقتباس مجدب

---

(١) الإسلام في الفكر الأوربي: ص٤٠ ـ ٤١.

ومقلّد للفلسفة اليونانية»[١] تجيء عبارة الجابري التالية لتكون بمثابة رجع الصدى لها: «إنّ الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلّة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»[٢].

هذه الخلفية في التمييز القطعي بين عرق ساميّ ذي عقلية قدرية مستسلمة وعرق آريّ ذي عقلية سببية وثّابة مقتحمة، التي تقبع في منهجية الجابري، هي التي أثارت عليه غضب الناقدين، حتّى عدّه أحدهم امتداداً لرينان وصنّف مشروعه في سياق ترسيخ «المركزية الأوربية» بكلّ ما لهذا المصطلح من حمولة ومدلولات خطيرة[٣]، إذ لاحظ طيّب تيزيني في إحدى نصوصه الناقدة أنّ عمل الجابري «قد اكتسب طابعاً سياسيّاً يكاد يكون عرقياً كلّ العرقية» وذلك بعد أن ولج الدائرة العرقية الفاسدة المتمثّلة بـ «نزعة المركزية الأوربية، التي تزعم أنّه يوجد فكر

---

(١) مسألة الهوية، ص١٣٠. على أنّه يمكن أن ينظر هذا النصّ لرينان في سياقه الكامل، من خلال: ابن رشد، ارنست رينان، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧.

(٢) نحن والتراث: ص٣١.

(٣) ينظر: في السجال الفكري الراهن: ص١٠٣ ـ ١٢٤ إذ يتضمّن الكتاب مقالتين نقديتين لمشروع الجابري يحملان كلاهما عنواناً دالاً على المطلوب، حيث الأولى: من كسينوفان إلى محمّد عابد الجابري، والثانية: من رينان إلى الجابري.

حضاري واحد هو الفكر الأوربي؟!»[(١)].

الحقيقة أنّ محاولة الجابري تستحقّ أن تواجَه بهذا النقد وما هو أعنف منه، ليس فقط لأخطائها العلمية الكبيرة، ولأنّها لا تزيد عن كونها محاكاة للصوت الأوربي، بل لخطورتها الفادحة والدواهي العظيمة التي تُلحقها بالواقع العربي والإسلامي، من دون أن يعفي صاحبها أنّه قدّم عملاً مقروءاً استطاع أن يترك أصداء لا تنكر على مستوى الساحة الفكرية والثقافية خلال السنوات الأخيرة. مردّ ذلك أنّ تيّارات النقد الاجتماعي حتّى الماركسية، بقيت تؤمن برغم كلّ المدى الذي بلغه نقدها، بقدرة الإنسان الشرقي على فعل شيء وتعترف بإمكانيّته في تجاوز محنته وصنعه لقدره، بعكس النزعة العرقية العصبوية التي تسعى إلى دقّ أسفين بين هذا الإنسان وقدرته على الحركة والنهضة والتقدّم وهي تحكم عليه بالفشل مهما سعى وفعل، لأنّ العجز كائن في بنيته العقلية، والفشل وعدم القدرة معجونان في تكوينه، والقصور ملازم لجنسه وطبيعته، ومن ثمّ فقدره المحتوم أن يبقى «هامشاً» يدور في فلك مركزية الإنسان الأوربي!

وبتعبير شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م): «فمنهم من وقر

(١) في السجال الفكري الراهن: ص١١١.

في أنفسهم أنّ الإفرنج هم الأعلون على كلّ حال، وأنّه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأنّ كلّ مقاومة عبث، وأنّ كلّ مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيّب يزداد ويتخمّر في صدور المسلمين أمام الأوربيين إلى أن صار هؤلاء يُنصرون بالرعب، وصار الأقلّون منهم يقومون للأكثر من المسلمين»[1].

تبقى مسألة على غاية من الأهمّية، فقد اقتبسنا نصوصاً عن الجابري فيها إدانة واضحة لنزعة التمركز الأوربي، وتكشف عن انتباه لما يمارسه الغرب من إقصاء للشرقيّين وللعرب وللمسلمين يقوم تارةً على أساس الجغرافيا، وأخرى على أسس عرقية وعقلية مدعاة، والنتيجة واحدة، هي الإقصاء الحضاري.هل تعكس هذه النصوص مفارقة من نوع المفارقات الكثيرة التي تملأ أجواء

---

(١) لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ شكيب أرسلان، ط٣. ولد أرسلان في الشويفات بلبنان وفيها نشأ. حضر دروساً خاصّة للشيخ محمّد عبده، وسافر إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرّف على جمال الدين الأفغاني شخصياً. كما سافر إلى طرابلس بقصد الجهاد ضد إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى وتجوّل بعدد من البلدان الأوربية، وقد مكث مدّة طويلة في سويسرا.

من أعماله الأخرى بالإضافة إلى كتابه الشهير (لماذا تأخّر المسلمون): الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية، في ثمانية أجزاء، ودراسة عن ابن خلدون وديوان شعر.

المثقّفين، أم هي من قبيل الترحال والقفز من موقف إلى آخر ضمن ظاهرة لم توفّر الجابري نفسه أطلق عليها ظاهرة «المثقّفين الرحّل» ينقلب فيها المثقّف «من المعقول إلى اللامعقول، ومن اليسار إلى اليمين بسهولة تكاد لاتصدّق»[1] بحسب نصّ تعبيره!

مهما تكن الأسباب التي تكمن وراء هذه الظاهرة[2]، فإنّ مسوّغها النظري عندي يعود إلى الجمود المنهجي. فقد برزت في الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأخيرة اتجاهات ترمي إلى الإعلاء من شأن المنهج حدّ التصنيم، فما هو المهمّ في أعمال هذا النمط من الباحثين ليس المحتوى النظري والفكري وإنّما الإطار

(١) تكوين العقل العربي: ص٤٥ .

(٢) يأخذ ناقدو الجابري عليه تحامله على ابن سينا واتّهامه بالغنوص واللاعقلانية، بيدَ أنّ الناقد اللبناني علي حرب يذهب إلى أنّ تحامل الجابري على ابن سينا ودفاعه عن ابن رشد لا يعود إلى أنّ الأوّل غير عقلاني والثاني عقلاني، بل تمّ «بدافع عصبوي غير عقلاني، أي لأنّ ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي». على أساس هذه اللفتة وانطلاقاً منها يفسّر علي حرب تقلّبات الجابري وما صدر منه مع مطلع التسعينيات، متوقّعاً له المزيد، في قوله: «ومع ذلك لا ننسى أنّ الجابري لاعب ماهر قادر على تغيير المواقف وإعادة بنائها. ولهذا فلا يستبعدن أحد أن يغيّر موقفه من عقل الفرس الذي يستبعده الآن من دائرة العقل، وأن يذهب يوماً إلى بلاد العجم لكي يحاضر بين أهلها». ينظر: نقد النصّ، سلسلة النص والحقيقة (١) : ص١٢٢ ـ ١٢٣.

المنهجي الذي يؤطِّر الفكر. فجهود هؤلاء لا تنصبّ على الواقع من أجل التواصل معه ومعالجة قضاياه ومشكلاته، بل هي معلّقة بإصابة قدر من الإبداع المنهجي. وهذا ما يفسّر عقم هذه الأعمال أو ضعف فاعليّتها على أقلّ تقدير في التعامل مع الواقع وفي إحداث التغيير فيه.

هذه الطريقة في التعامل مع المنهج تحنّط العقل وتفرض عليه حلقة مغلقة، إذ لن يكون من همّ الباحث مماشاة الفكرة في سيرها الطبيعي ومتابعتها من خلال واقعها الموضوعي، وإنّما مبتغاه أن يجتزئ ويختزل وينتقي لكي يملأ إطاره المنهجي، والفكر والواقع إنّما يكسبان أهمّيتهما في هكذا أعمال بقدر ما يوفّران من مصاديق وشواهد على صحّة الإطار المنهجي وليس العكس. ولكن في اللحظة التي خرج فيها الجابري من إطاره المنهجي المغلق في دراسة العقل العربي وتنميطه وتحرّر من قبضة قوالبه المنهجية الأخرى، استطاع أن يرى الأمور على مدىً أرحب، خاصّة بعد أن انفتح على الواقع بعيداً عن هذه الأطر والقوالب عقب صدمة حرب الخليج الثانية وما لحق المنطقة من تدمير للعراق ونهب ثروات بلدانها تحت ستار حرب تحرير الكويت[١].

---

(١) يسجّل علي حرب «أنّ الجابري بعد حرب الخليج هو غيره قبلها» إذ أخضع

التحرّر من حصار المقولات والأطر المنهجية الجاهزة والانفتاح على الواقع هما اللّذان أهّبا الجابري لكي يتحدّث عن «آيديولوجية المركزية الأوربية» وعن مهمّة الاستشراق في «إقصاء الشرق وبناء الغرب» وعن الصورة النمطية المشوّهة التي تُصنع للإسلام وللعرب والمسلمين في الغرب[1]، في نطاق الحقائق والمعطيات المشهودة للجميع بعيداً عن الوثنيات المنهجية وأطرها المغلقة.

في ضوء هذه الجولة التي وفّرتها لنا الصفحات السابقة مع عيّنات منتخبة ممّا أفرزته تيّارات الفكر الاجتماعي العام بمنطلقاته المختلفة، يتبيّن سقم النقد الموجّه لمجتمعات المسلمين وهشاشة الأحكام الصادرة ضدّها، خاصّة فيما تدّعيه من مرتكزات علمية

نفسه وفكره إلى ضرب من النقد الذاتي بلغ حدّ الانقلاب على النفس على حدّ وصفه. ينظر: نقد النصّ، المصدر السابق، ص١٢٤.

(١) تناول الجابري هذه العناوين بطريقة مختلفة تماماً في كتاباته المتأخّرة، غارقة بالكامل بما كان يسمّيه ـ استخفافاً ـ بالنزعة الآيديولوجية التي وجد نفسه في معمعتها بعد أن تحرّر عقله من التحنيط المنهجي وانفتح على الواقع، فصار يرى الأمور من خلال حقائقها وليس من خلال ما يمليه القالب المنهجي من انتقائية، ومن ثمّ تزوير للواقع وتشويه للفكر. ينظر: مسألة الهوية، محمّد عابد الجابري، بالأخصّ القسمين الثاني والثالث من الكتاب.

مزعومة تقوم على أساس التقاطع العرقي والتفاضل في البنى التكوينية للعقل أو عامل الجغرافية والروح العامّة واللون وما سوى ذلك. فنصيب الإنسان الشرقي أو الآسيوي أو السامي أو المسلم أو العربي من العقل والعقلانية وإدراك العلاقات السببية بين الظواهر والأشياء لا يختلف بنيةً ولا يتفاوت استعداداً مع نصيب الإنسان الغربي أو الأوربي أو الآري، ومن ثمّ فإنّ واقع التخلّف الذي ترزح به المجتمعات الإسلامية ليس قدراً محتوماً ولا قضاءً مبرماً ناشئاً من اعتناقها للدين وإيمانها بالقضاء والقدر. كلاّ، بل بمقدورها أن تحافظ على إيمانها وتبقى على معتقدها بالقضاء والقدر وتسلك طريق النهضة والتقدّم.

عند هذه النقطة بالذات يكمن الافتراق بين تيّارات الفكر الاجتماعي ذات المنطلق غير الإسلامي وبين تيّارات الفكر الاجتماعي الإسلامي. فالباحثون المسلمون هم أيضاً ينقدون الواقع الاجتماعي القائم بمختلف منطلقاتهم الإصلاحية والتغييرية وعلى صعيد رموزهم الإحيائية والحركية والفكرية والثقافية، لكن ليس بإسقاط انتماء الإنسان المسلم للدين أو بتخلّيه عن عقيدة إلهيّة ومعتقد قرآنيّ مثل القضاء والقدر، بل بإلغاء الفهم العرفي الخاطئ لهذا المعتقد والاندراج في إطار الفهم

الديني العلمي الصحيح له. أكثر من ذلك، أنّ الإيمان بهذا المعتقد هو من بين ما يضع الإنسان المسلم في قلب نظام السببية ويدفعه إلى ممارسة الواقع من خلال العقلانية الصارمة، ويضيء له الطريق لتوظيف فعله عن حريّة كاملة وبإرادة واختيار، لا أن يسلّم نفسه إلى المجهول، وإلى قوّة ماورائية غائمة بدعوى الإيمان بالقدر أو الركون إلى عقلية غيبية استسلامية، والشعور من ورائها بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع.

على هذا فالإسلاميّون ينتقدون الواقع الاجتماعي القائم أيضاً، لكن باختلاف جذري يتقاطع بالكامل مع الرؤية الغربية ومن يمثّل امتدادها في العالم الإسلامي، كما يختلف بدرجة كبيرة مع تيّارات الفكر الاجتماعي العام التي تشيّد حلّها على إلغاء الانتماء الديني أو التقليل من شأنه[١] والتنازل عن الايمان بعقيدة قرآنية

---

(١) قبل أربعين عاماً من الآن تناول محمّد باقر الصدر تجارب التنمية في العالم الإسلامي في نطاق دراسة اتّجهت إلى معاينة عجز هذه التجارب عن تحقيق النجاح من زاوية نقد أُطرها الفكرية، حيث لاحظ أنّ هذه الأطر تنتمي إلى حوامل فكرية، إمّا أنّها تتصادم مع عقيدة المجتمعات الإسلامية أو لا صلة لها بهذه العقيدة، الأمر الذي انتهى إمّا إلى مقاومة الإنسان المسلم لهذه التجارب أو اتّخاذ موقف السلبية واللامبالاة منها، والنتيجة واحدة.

في ضوء ذلك دعا الصدر إلى إعادة النظر بقضيّة التنمية من خلال ممارستها عبر

هي القضاء والقدر، بعدما عجزت عن التوفيق بين الإيمان في آن واحد بالقضاء والقدر وبحرّية الفعل الإنساني. هذا ما سنلمسه واضحاً في الإطار النقدي الثاني.

الإطار الثاني: الفكر الياجتماعي للإسلاميّين

ربّما ليست مجازفة أن نزعم أنّ الإسلاميّين بمختلف انتماءاتهم سبقوا جميع التيّارات الحديثة في نقد الواقع الاجتماعي وما يتخلّله من علاقات ومظاهر وتصوّرات ناشئة عن فهم عرفي خاطئ للقضاء والقدر منادين بضرورة الإيمان بها في ضوء مبدأ السببية العام وفي سياق السنن والنواميس الإلهية المودعة في الكون والحياة.

المنظومة العقيدية لهذه المجتمعات، بوصف ذلك الإطار الناجح الذي بمقدوره أن يستنهض جهود الأمّة ويعبّئ طاقاتها ويحرّك إمكاناتها للمعركة ضدّ التخلّف، ويهيّئ قدرات هائلة في مجال التطوير الحضاري والقضاء على التخلّف، ويقضي من ثمّ على الانتظار والإثنينية بين عقيدة الأمّة وإيمانها وبين الأطر الغريبة التي تستند إليها تجارب التنمية وهي تتخلّى عن دين الناس وتتحرّك بمعزل عنه. ينظر: اقتصادنا، محمّد باقر الصدر، طبعة مصوّرة عن البيروتية، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ، مقدّمة الطبعة الثانية، ص٧ ـ ٢٥. أيضاً: الإسلام يقود الحياة، محمّد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الحلقة الخامسة: منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ص١٧٥ ـ ٢٠٧.

فهذا السيّد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) يرى أنّ طريق المسلمين إلى النهضة الشاملة تمرّ بالإصلاح الديني الذي ينبغي أن يطال الأفهام العرفية الخاطئة لعدد من المعتقدات، من بينها القضاء والقدر: «لابدّ من حركة دينيّة... حركتنا الدينيّة هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواصّ من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، مثل حملهم القضاء والقدر على معنىً يوجب أن لا يتحرّكوا لطلب مجد ولا لتخلّص من ذلّ، ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالّة على فساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح... فلابدّ من بثّ العقائد الدينيّة الحقّة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»[1].

عبده

إلى جوار الأفغاني وبحثٌ منه انطلق الشيخ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) مساهماً فاعلاً في مهاجمة الصورة المشوّهة للقضاء والقدر وما يذهب إليه الجبريّون من أنّ الإنسان لا خيار له فيما

---

(١) الأعمال الكاملة: ص٣٢٨؛ عن: الاتجاهات الفكرية عند العرب، علي المحافظة: ص٧٧.

يفعل، مشبّهاً هؤلاء وهم يتبنّون هذا الاعتقاد أنّهم كالريشة المعلّقة في الهواء تقلّبها الرياح كيفما تميل، وأنّ بفقدانهم عنصر السعي المبني على الإرادة والاختيار أجدر بهم أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء، منبّهاً إلى أنّ ما يؤخذ به من القول بالقضاء والقدر مختلف تماماً عن الجبر، إذ هو لا يعفي الفاعل من مسؤوليّته. وكذلك الحال في التوكّل والركون إلى القضاء فإنّ الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل[1].

في وقت لاحق زعم السياسي الفرنسي المعاصر لـ «عبده» (جابريل هانوتو) أنّ حالة التخلّف التي يعاني منها المسلمون ترتدّ نهاية المطاف إلى العقيدة الإسلامية نفسها، بالتحديد إلى مبدأ «التوحيد الخالص» وعقيدة «القدر». فالتوحيد الخالص والعلوّ المطلق لله يهمِّش الإنسان ويُشعره بالعجز فيبعث فيه اليأس ووهن العزيمة. أمّا القدر فيلغي إرادة الإنسان ويشلّ فعّاليته. عندما بثّ

---

(١) أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث: ص١٩٥؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال: ص١٧١ فما بعد؛ مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث: ص٣١٦ حيث اعتمد هؤلاء على رسالة في القضاء والقدر نشرت في «العروة الوثقى» نسب تأليفها إلى محمّد عبده، بيدَ أنّ الباحثين يؤكّدون أنّها تعبّر عن موقف الأفغاني وعبده معاً.

هانوتو مزاعمه هذه انبرى له عبده مذكّراً له في البدء ما تحظى به عقيدة القضاء والقدر من عراقة: «هل نسي مسيو هانوتو أنّ البحث في القدر لم يختصّ بملّة من الملل، وأنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟». ثمّ انعطف يقول: «وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟».

أوضح له بعد ذلك أنّ الإيمان بالقضاء والقدر لا يعني الإيمان بالمذهب الجبري كما يتوهّم الدارسون الغربيّون، تبعهم على ذلك عدد من الشرقيّين: «اعتقد الافرنج أنّه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبريّين بأنّ الإنسان مجبور جبراً محضاً في جميع أفعاله، وتوهّموا أنّ المُسلِّمين بعقيدة القضاء والقدريين أنفسهم كالريشة في الهواء تقلّبها الريح كيفما تعمل. ومتى رسخ في نفوس قوم أنّه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون، وإنّما جميع ذلك بقوّة جابرة وقدرة قاسرة، فلا ريب تتعطّل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء.

وهكذا ظنّت طائفة من الإفرنج، وذهب كثيرون من ضعاف العقول في الشرق، ولست أخشى أن أقول: كذب الظانّ وأخطأ الواهم وبطل الزاعم وافتروا على الله والمسلمين كذباً»[١].

أمّا المحتوى العلمي لنظرية التفسير عند عبده فلم يزد على مساوقة القدر بالسنن الإلهية، إذ جاء القدر «في تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[٢] بحسب وصف القرآن الكريم، وليس هو شيئاً آخر. ثمّ في نصّ أوضح وأطول: «ليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسبّبية إلاّ إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله! .. إنّ لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدّل.. وهي التي تسمّى شرائع أو نواميس أو قوانين.. ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتّى يردّ إليها

---

(١) العروة الوثقى، جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده: ص٩١ـ ٩٢؛ نقلاً عن: مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٥ ـ ١٧٦. أيضاً: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، ص٢٠٢؛ مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، ص٣٢٠.

(٢) الإسلام بين العلم والمدنيّة: ص٧٧؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧.

أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلاّ الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه أو اتّصل بالمقرّبين سببه. فمهما بحث الناظر وفكّر وكشف وقرّر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه»[1].

تفسير القدر على أساس سنني، وإيلاء السنن الإلهية كلّ هذا الموقع المكين في الكون والطبيعة والحياة البشرية، ثمّ تقرير سعادة المجتمع على هدي اكتشاف هذه السنن الربّانية والعمل بها، هل يُبقى لذي مسكة شكّ أو ريبة في فاعلية هذه العقيدة القرآنية؟ ثمّ هل بمقدور إنسان أن يرمي هذا التفسير الموغل في العقلانية بالغيبية والاستسلامية أو أن يتّهم المؤمن بالقضاء والقدر بالركون إلى الدعة بدعوى اللوذ بقوّة ماورائية مبهمة والخضوع لها؟

على أنّ ذلك كلّه لم يمنع عبده إلى أن ينبّه أنّ عقيدة القدر تحوّلت إلى أن تكون أحد الأسلحة التي لجأ إليها جيش من المضلّلين المتحالفين مع «ولاة الشرّ» لإيهان العزائم وتثبيط النفوس وغلّ الأيدي عن العمل و«أنّ كلّ ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو ممّا فرض فيه النظر على الحكّام دون من عداهم..

---

(١) الأعمال الكاملة : ج٣، ص٥٠٢، ٢٨٤؛ تيّارات الفكر الإسلامي: ص٣٠٥.

وأنّ ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكّام وإنّما هو تحقيق لما ورد في أخبار آخر الزمان، وأنّه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأنّ الأسلم تفويض ذلك إلى الله!»[1].

الكواكبي

إذا ما تركنا الأفغاني وعبده ورحلنا صوب رمز آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢) لرأيناه يقدّم في فكره الاجتماعي منظومة من العوامل التي أسهمت في انحطاط المسلمين وتأخّرهم ترجع إلى ثلاث مجاميع من الأسباب، هي: الأسباب الدينيّة، والسياسيّة، الأخلاقية والتربوية. ثمّ لا يألو جهداً في أن يضع التأثيرات السلبية لعقيدة الجبر وما حمله الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر من تبعات على أفكار الأمّة وسلوكها، في طليعة الأسباب الدينية ومقدّمتها، كما فصّل ذلك في كتابه المعروف «أمّ القرى»[2].

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: ص١٢٤؛ أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام: ص٢٠٥.

(٢) أمّ القرى: ص١١٠؛ الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص١٦٤.

ابن باديس

حين نصل إلى العالم الجزائري المعروف الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) نراه يضرب بشدّة على الفهم الاجتماعي الخاطئ الذي يسعى إلى تبرير التخلّف والخضوع للاستعمار والاستكانة للذلّ على أسس قدرية إلهية مزعومة، ويجعل من إعادة بناء هذه العقيدة الربّانية القرآنية على أساس سنني أحد أركان مهمّته في الإحياء الديني. يكتب في حكاية قول من ابتغى تسويغ الاحتلال الفرنسي للجزائر وسياسة الفرنسة التي تمارسها بدعوى أنّ ذلك قدر وقضاء إلهيّ لا مردّ له ولا مفرّ منه: «إذا كنّا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك، وهو على كلّ شيء قدير.. ولو أراد الله أن يكسح الفرنسيّين من هذه البلاد لفعل وكان ذلك عليه أمراً يسيراً، لكنّه كما ترون يمدّهم بالقوّة، وهي مظهر قدرته الإلهية، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته!»[1].

يردّ على هذا الفهم المستخذي بإعطاء مضمون سببيّ للقضاء والقدر وتفسيره من ثمّ على أساس سنني، فيقول: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[2]. فإذا ما

(١) النصّ عن: تيّارات في الفكر الإسلامي: ص٣٠٨.

(٢) تفسير ابن باديس: ص١٢٦.

رامت الأمّة أن يكون الخلاص من الاستعمار والنجاة من التخلّف هو قدرها، فلها ذلك بشرط أن تعرف أسبابه من خلال سنن الله المودعة في الحياة والكون، وإذا قلعت عن هذه الأسباب وتنكّبت طريقها فسيكون قدرها هو الرضوخ للاستعمار والتخلّف، وفي الحالين تكون الأمّة هي التي سلكت طريقها إلى قدرها، ولم يفرضه عليها أحد قدراً محتّماً وقضاءً مبرماً لا مفرّ منه.

ثمّ إنّ سنن الله وأسبابه لا تجامل ولا تحابي، بل هي طوع من يطلبها ويجهد في اكتشافها والعمل بها كائناً من كان مسلماً أم غير مسلم: «إنّ أسباب الحياة والعمران والتقدّم فيها مبذولة للخلق على السواء، وأنّ من تمسّك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسبّبه، سواء أكان برّاً أم فاجراً، مؤمناً أم كافراً»[(١)]. فالمسلمون حين أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم سادوا وارتفعوا، وحين أهملوها تأخّروا وانحطّوا، وقد اختطّوا قدرهم في الحالتين باختيارهم وصنيعهم، لا بأمر فُرض عليهم من فوق.

على أنّ الأروع من ذلك كلّه هي القاعدة العامّة التي ينتهي إليها ابن باديس في هذا المضمار، وهو يحثّ المسلم أن يعلم «أنّه ما تأخّر بسبب إسلامه وأنّ غيره ما تقدّم بعدم إسلامه، وأنّ السبب

---

(١) تفسير ابن باديس: ص٧٨؛ نظرية التراث: ص٦٨ ـ ٦٩.

في التقدّم والتأخّر هو التمسّك والترك للأسباب»[(١)].

كاشف الغطاء

في سماء العراق بزغ نجم الفقيه المستنير والمفكِّر الكبير الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (١٨٧٧ ـ ١٩٥٤م) أوائل القرن الماضي كرمز من رموز الإحياء الإسلامي في المنطقة، وكغيره من رموز الإحياء في العالم الإسلامي كان لابدّ أن يلي قضية نهضة المسلمين الاهتمام الذي تستحقّه، بحثاً في أسباب التخلّف واستقصاء لدواعي التقدّم والنهوض بمعناه الحضاري الشامل الذي يتجاوز البُعد العلمي والتقني دون أن يلغيه. وهذا ما نهض به على أحسن وجه في العديد من كتاباته ونشاطاته التي استغرقت جلّ حياته[(٢)].

---

(١) المصدر السابق. كما من الحريّ أن ينظر في مفصّلات أفكار ابن باديس: ابن باديس وعروبة الجزائر، محمّد الميلي.

(٢) يتّسم فكر كاشف الغطاء الإحيائي بالثراء والخصوبة الباذخين وبالتوغل عمقاً. بمقدور كلّ إنسان أن يتأكّد بنفسه من هذه الملاحظة ويعيش مع كاشف الغطاء هذه الأبعاد جميعاً من خلال نموذج فذّ من فكره الإحيائي العظيم النافذ الذي يتجلّى بوضوح في كتابه «المُثل العليا في الإسلام لا في بحمدون» وهو رسالة جوابية بعث بها منتصف الخمسينيات ردّاً على دعوة جمعية أمريكية لعقد ندوة لمناهضة الشيوعية. فهذا الكتاب لا يزال وثيقة تنبض بالجدّة والحيوية والغيرة على

كرامة الشعوب والبلاد العربية والإسلامية والحميّة لدين الله، وتومئ إلى فاعلية فكر كاشف الغطاء ورؤاه التي تسبر الأعماق رغم مرور أكثر من خمسين عاماً على صدوره.

يردّ على التحريض الأمريكي ضدّ الاتحاد السوفياتي والشيوعية ـ دون أن يبرئهما ـ بقوله: «أليست هذه الإضرابات والاضطرابات التي تُراق فيها دماء أهل الوطن الواحد والملّة الواحدة في طهران وسوريا ومصر ولبنان؛ أليست كلّها من أصابعكم الخفيّة التي تلعب ليلاً ونهاراً من وراء الستار؟ ألستم أنتم الذين تصبّون البلاء والمحن وتريقون دماء الأبرياء في الشرق والغرب؟ فتونس ومراكش والجزائر تصطلي في المغرب بناركم، وكوريا والهند الصينية وكينيا تضطرم في الشرق بأواركم؟». ثمّ يقترح على أمريكا والغرب طريقاً أجدى لدرء خطر الشيوعية، إذا كان هذا الخطر هو فعلاً ممّا يقلق الغرب على سلامة العالم الإسلامي، يوضحّه بقوله: «لا يندفع خطر الشيوعية إلاّ بتحقيق حرّية الشعوب والعدالة الاجتماعية وقلع جذور الظلم والعدوان وقمع رذيلة الحرص والشره على حقّ الغير والتجاوز عليه، فهل أنتم يا معاشر الأمريكان ويا حكومة الولايات المتّحدة، ويا دولة الانكليز؛ هل أنتم واجدون تلك الصفات؟!».

اليوم إذ يتآكل الوعي الأممي الذي يتجاوز هموم القطر والإقليم، إسلاميّاً كان أم قوميّاً عربيّاً، وينام كلّ قطر على ذاته فرحاً بمكاسبه حين يربح وحزيناً بما فاته حين يخسر، ما أحوجنا لروح كاشف الغطاء التي تنبض بهموم العالم العربي والإسلامي برمّته، وهو يسجّل نصّاً: «فما قصدنا إلاّ الخير ولا أردنا إلاّ المجد والمنعة والعلوّ والرفعة والنصيحة الخالصة، لا لبلادنا العراق وحسب، بل لما هو أوسع من سائر أوطاننا العربية المجاورات لنا العزيزات علينا كالأردن والكويت

لقد ساقه بحثه في الوضعين الديني والاجتماعي إلى «القضاء والقدر» الذي افتتح فيه الحديث بقوله: «كلّما حاولت أن أتجاوز هذا المقام وأطوي هذه المباحث دون أن أخوض هذه اللجّة؛ لجّة القضاء والقدر، وجدتُ كأنّ دافعاً يهزّني ورقيباً عليَّ من ضميري يستفزّني إلاّ عن مشاطرتها بعضاً من الكلام فيها»[١]. ثمّ يخصّص بحثاً علميّاً معمّقاً يمتدّ قرابة خمسين صفحة، يرجع فيه القضاء والقدر إلى مبدأ السببية ونظام السنن كما سبقت الإشارة لبعض رؤاه ونصوصه عند الحديث عن نظرية التفسير[٢]، ليخلص بعد ذلك إلى عدم التعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر والسعي في بناء العمران وإنشاء الحضارة، مؤاخذاً من يسعى إلى شلّ إرادة الإنسان وتعطيل سعيه تحت هذه الذريعة: «حينما عرفتَ أنّ الجدّ

والمملكة السعودية، وما إليها من لبنان وسوريا ومصر واليمن، بل وما بعدت المسافات بيننا وبينهنّ وهي منّا ونحن منها ديناً ولغةً وأخلاقاً وأعراقاً ومحنة كتونس ومراكش وليبيا، بل وعامّة الممالك الإسلامية التي تشاركنا في الدين كما تشاركنا في الابتلاء كإيران والأفغان والباكستان واندونيسيا».

ينظر: المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون، ص١٦، ١٧، ٧٩، حيث انتهى من تأليف هذه الرسالة قبل أقلّ من ثلاثة أشهر من وفاته رحمه الله.

(١) الدين والإسلام: ج١، ص١٥٨.

(٢) ينظر: ص ٥٤ من الكتاب.

والسعي والطلب له مقام من الأهمّية في الشريعة الإسلامية، وأنّه من نواميس عمارة العالم ولولاه لاختلّ النظام وبطل الإتقان والإحكام، وأنّ شيئاً من حديث القضاء والقدر والتوكّل على الله والزهد في الدُّنيا لا يثلُّ شيئاً من ذلك العرش ولا يصدم حاشية من ذلك الحصن المنيع، فسوف يتجلّى لك خطل بعض الأقوال وخطأ الخطوات عن مدرجة الصواب ومحجّة الحقيقة، وتودّ أن لا يكون جرى قلم القائل بقوله:

جرى قلم القضاء بما يكون فسيّان التحرّك والسكون

بل وتعدّ ضرباً من الجنون قوله بعد ذلك:

جنون منك أن تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين[1]

ذلك لأنّ الاتّكاء على القضاء والقدر بالمعنى الذي يتعطّل فيه الجهد الإنساني في طلب الرزق ـ حيث ذكره الشاعر ـ وفي غيره من الفعّاليات والنشاطات، هو بنفسه مخالفة لسنّة الله في العلاقات السببيّة، ومن ثمّ فحريٌّ بالإنسان أن «لا يعتمد ويتّكل على القضاء والقدر وعلى ما في السماء من الرزق، فيخالف سنّة الله وكلمته الحسنى التي سبقت لعباده نظراً لهم ورحمةً بهم، من ربط الأمور بأسبابها ودخول البيوت من أبوابها.. فالإنسان حتم عليه

(١) الدين والإسلام: ج١، ص١٩٧.

أن يسعى لكن متّكلاً على الله لا على سعيه، ناظراً إلى أنّه تعالى هو الذي يسّره للسعي وأوجد له الأسباب ومهّد له السُبل وأعطاه غريزة العقل»[1].

لم يغفل كاشف الغطاء عمّا ألحقه تفشّي الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر وللروح القدرية المستسلمة ولمذهب الجبر من وبال لَحِقَ الأمّة ولايزال، حتّى عدّ ذلك في مقدّمة أسباب تأخّر المسلمين: «ولعلّ بعض السبب أو كلّه في تأخّر المسلمين وسقوطهم في أعمق مهابط الخمول ـ كما أحسَّ به اليوم كلّ واحد منهم ـ هو سريان هذه الروح الوبيئة في نفوسهم، فلطأوا بأرض الهوان وأخلدوا إليها، ينتظرون أن تأخذ بأيديهم يد القضاء والقدر، فتعيدهم إلى مراكزهم الأولى من التقدّم على سائر الأمم»[2]. لكن هيهات فالخلود إلى هذا الوهم هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً! إذ على الأمّة لو أرادت تجاوز كبوتها أن تلجأ إلى نواميس الله وسننه في النهوض، فتصنع عندئذ قدرها بنفسها وعلى قدر مساعيها دون أن يفرض عليها فرضاً كما تذهب التصوّرات العليلة.

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٦.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

لنلحظ ما يفيض به هذا النصّ من وضوح وامتلاء في الدلالة على هذا المعنى، وقد كتبه كاشف الغطاء عام ١٣٢٨هـ[١]، حين يقول مستأنفاً الفقرة السابقة: «وهيهات ما لم ينهضوا تلك النهضة التي تأخذ بأيديهم على يد القضاء والقدر، فلا يقضى ولا يقدّر لهم إلاّ بالحسنى، فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حساب مساعيها وقدر جدّها»[٢]. لن يعود للمسلمين مجدهم «حتّى نعود إلى التمسّك بتلك الأسباب المحكمة العُرى التي حفظتنا ردحاً من الدهر وما حفظناها، وانغمسنا في حمأة الضعة والخمول ضائعين حينما وضعناها وأضعناها»[٣].

لم تُرِد العقيدة الإسلامية أن تتعثّر بالإنسان خطاه في تشييد العمران وبناء الحضارة بدعوى القضاء والقدر، إنّما: «يُراد من النفوس أن لا تتّكل على القضاء والقدر وتتوانى عن العمل فيختلّ نظام العالم المبتني على دعائم من أحكمها الحرص وحبّ الاستكثار الباعثان على الجدّ والجهد، ويتفرّع عليهما توسعة العمران وتمهيد

---

(١) كتب كاشف الغطاء آخر الجزء الثاني من كتابه أنّه انتهى من تأليفه أوائل ربيع الثاني سنة ١٣٢٨هـ.

(٢) الدين والإسلام: ج١، ص١٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٤.

الحضارة»[١]. غاية ما في الأمر أنّ الإسلام رام تهذيب هذه الغريزة واستصلاحها لكي لا يميل الإنسان إلى الشرّ والجشع، من خلال التوكّل على مسبِّب تلك الأسباب، والإيمان بأنّه هو سبحانه الميسِّر والمدبِّر، وأنّ اللجوء إلى سلسلة الأسباب والمسبّبات لا يعني أنّها قد خرجت عن حيطة ملكوته وسلطان مشيئته.

ما يبتغيه كاشف الغطاء من نصوصه المكثّفة هذه في عدم الركون إلى القضاء والقدر، هو ليس إلغاء هذه العقيدة الربّانية القرآنية كما تفعل الاتجاهات المحدثة في الفكر الاجتماعي من خلال ما توجّهه من نقد، وإنّما إعادة بناء هذا المعتقد في الواقع الإنساني الفردي والاجتماعي على ما تقتضيه قواعده وتُلزم به حقيقته. وإلاّ فكاشف الغطاء يؤمن هو الآخر بسريان القدر والقضاء في كلّ شيء: «كلّ ما يصدر منّا من الحركات والسكنات والسيّئات والحسنات مقدرة لنا واجبة علينا، لكن لا كما يظنّه القاصرون ويزعمه الزاعمون من أنّه لو أراد أن يفعل غير ما صدر منه لم يكن له ذلك ولا كان قادراً عليه، بل بمعنى أنّ وجوبها يكون باختيارنا وإرادتنا ولو أردنا خلافها كان لنا ذلك»[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٩١.

فما قدّر لنا يأتينا عبر العمل والسعي وفق النواميس الإلهية في الكون والحياة، ونظام الأسباب مقدّر لنا أيضاً لكن بعملنا وجهدنا، بل لنقل إنّ قدر الإنسان هو جهده وما يفعله، ذلك أنّ الله قد جعل «في محكم قضائه وسابق علمه أن يكون الجدّ والسعي والحركة والعزيمة مهيّئة لمطالبنا، موصلة إلى مقاصدنا، مخرجة من القوّة إلى الفعل كامن كمالاتنا، كما جعلها الله أسباباً مقترناً بها ما يصل إلينا من أرزاقنا وما قدّر لنا من معايشنا أو لما يصرفه الله عنّا من المكاره ويدفعه عنّا من المضارّ، وكلّ هذه الغايات لا تحصل لنا إلاّ باجتماع كلّ هاتيك المبادئ والوسائط نظراً إلى نواميس الكون الأوّلية.. إذ من الجليّ أنّه لا يحدث ممكن في الكون إلاّ بأسبابه وسلسلة علله، ثمّ إنّ تلك الأسباب والوسائط من السعي والجدّ والنشاط وأضدادها أيضاً واجبة لنا مقدّرة علينا، ولكن سنخ وجوبها كما عرفت ليس تقدير إجبار وحتم بل على أنّها تقع باختيارنا، وتنشأ من ضعف أو قوّة عزايمنا التي يكون ضعفها وقوّتها في إمكاننا واقتدارنا»[1].

هذه الجولة في البُعدين العلمي والاجتماعي للقضاء والقدر تقود الشيخ كاشف الغطاء إلى إطلاق دعوتين:

---

(١) الدين والإسلام: ج١، ص١٩٠ ـ ١٩١.

الأولى: ينبغي للشعوب والأمم أن تعلم «أنّ الدين منزّه عن تلك الخزعبلات والمخرفات التي تصادم ضرورة العقل»[١] التي يتعلّل بها الإنسان، لأنّ الله سبحانه: «ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشيةً لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى معاصيك وأهوائك، وإنّما جعلهما إظهاراً لعظمته وبياناً لسعة علمه وإحاطته ونفوذ سلطانه وبلاغ قدرته»[٢].

الثانية: التحذير من التواني والفشل الناشئين عن البطالة والكسل بذريعة الاتّكال على القضاء والقدر. وهنا جاءت كلماته صيحة مدوّية لتصطف إلى جوار كلمات من سبقوه وتمهِّد لمن يليه من رادة الإحياء الإسلامي. يقول مستخلصاً: «ليس الغرض من كلّ هذه النبذة إلاّ كلمة فذّة، وهي نصيحة نفسي ومن بلغته دعوتي في التحذير من البطالة والكسل وما يستتبعان من الخمود والخمول والخور والفشل، فالجدّ الجدّ يا عباد الله والعمل العمل»[٣] والحذر كلّ الحذر من جنوح النفس وقرارها إلى الراحة، وكأنّها «تعمل على التفكيك بين الأسباب ومسبّباتها والعلل

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٥.

ومعلولاتها، وقد أبى الله في بديع حكمته لخليقته ذلك»[١].

ثمّ يطلقها زفرة عميقة تنشقّ عن صدر مكلوم: «أليس من الأسف والحيف، أسفاً والله يُميت الغيور ويشقّ الصدور قبل القبور أنّ مَن أمامكم من الأمم الراقية أوج الحضارة والعمران تقتدي بل ترتقي بحسنات مذهبكم السامي ودينكم الإسلامي وتقتدون أنتم بسيّئات مذهبهم الأسوأ؟»[٢].

الصدر

لنبق في العراق، لكن هذه المرّة مع رمز كبير آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد محمّد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م) الذي استطاع أن يخطّ بيراعه فكراً تحليلياً معمّقاً مجدولاً إلى منهجية تبهر بتماسكها وأصالتها ونفاذها، قبل أن يتوّج حياته بالشهادة في سبيل الله دفاعاً عن كرامة الإنسان وغيرةً على دين الله.

قدّم الصدر العديد من المساهمات في الفكر الاجتماعي تضمّنت نقدات عميقة للواقع القائم وتصحيحاً للمعتقدات السائدة ممّا انجرّ إلى متاهات الفهم العرفي الخاطئ كما هو الحال في القضاء والقدر. لمعت في ذلك إشارات في كتاب «اقتصادنا» الذي صدر

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٢) الدين والإسلام: ج١، ص١٥٦.

قبل أكثر من أربعة عقود، ثمّ تكثّفت أكثر وراحت تكتسب طابعاً منظومياً ومنهجياً فيما قدّمه السيّد الصدر من بحوث نظرية في السنن التأريخية وعناصر المجتمع في القرآن الكريم أواخر حياته.

في البدء أكّد الصدر الطابع العام الذي التزم به تيّار عريض من الفكر العقدي الإسلامي في تفسير القضاء والقدر بوصفهما تعبيراً عن النظام السببي الموجود بين الظواهر والأشياء، مشيراً إلى أنّ هذه الروابط والعلاقات هي في الحقيقة تعبير «عن حكمة الله سبحانه وحسن تقديره وبنائه التكويني»[1]. فقدر الله جلّ جلاله هي الروابط والعلاقات الموجودة في الأشياء بدءاً وبنية وتكويناً بحيث تكون خاضعة للأسباب والقوانين والسنن، وهذا هو معنى القدر. وإذا كان الصدر قد ركّز في دراسته على حركة السنن في التأريخ والمجتمع، إلاّ أنّه يسجّل بوضوح إلى أنّ هذا النسق ينتظم جميع الساحات الكونية والوجودية ويشمل الفواعل كافّة طبيعية واختياريّة.

حين يملأ هذا التصوّر المشهد الكوني والوجودي برمّته تتلاشى جميع المدلولات الخاطئة في تفسير الأحداث والتعامل مع الواقع الخارجي على أساس القضاء والقدر بمعناه العرفي المغلوط

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٧٩.

أو العقلية الغيبية بالمعنى الشعبي الذي يجمّد الفعل الإنساني ويسوّغ الاستسلام. ومع أنّ الخطّ العام للنبوّات وهدي السماء أكّد هذا المعنى، إلاّ أنّ القرآن ركّز عليه على نحو مكثّف واستثنائيّ: «في حدود ما نعلم، القرآن أوّل كتاب عرفه الإنسان أكّد على هذا المفهوم وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكلّ ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث. الإنسان الاعتيادي كان يفسّر أحداث التاريخ (كمثال حيث كان يتحدّث الصدر عن هذا الموضوع) بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسّرها على أساس الصدفة تارةً، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى، القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية وقاوم هذه النظرة الاستسلامية ونبّه العقل البشري إلى أنّ هذه الساحة لها سنن ولها قوانين»[(١)].

بعد أن قدّم الصدر للقضاء والقدر منظوراً تفسيريّاً يقوم على أساس سببيّ سننيّ يضرب في تكوين الظواهر والأشياء، سعى إلى

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٧١ ـ ٧٢ . إذا لاحظ القارئ أحياناً ضعفاً في العبارات، فذلك يعود إلى الطابع الشفهي لها، حيث كان الصدر يلقي هذه الأفكار على شكل محاضرات.

المواجهة والتصحيح معاً، عبر بناء منظورات جديدة لفهم التأريخ والمجتمع (حيث كان حديثه يدور حولهما وإلاّ فهما لا يعدوان كونهما مثالاً وحسب) في ضوء الأساس الجديد، ومواجهة التفسيرات والتصوّرات الخاطئة بنقد مكثّف.

فحتّى يكون الإنسان فاعلاً ـ وهذه هي النتيجة المنطقية لنظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفعل الإنساني ولنظرية التفسير السببي والسنني على مستوى القضاء والقدر ـ لابدّ أن يقتحم مضمار الطبيعة والحياة في حركة اكتشاف وتوظيف دائبين لقوانينها وسننها: «لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثِّراً لابدّ لك أن تكتشف هذه السنن، لابدّ لك أن تتعرّف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكّم فيها وإلاّ تحكَّمت فيك وأنت مغمض العينين، افتح عينيك على هذه القوانين، على هذه السنن لكي تكون أنت المتحكّم لا لكي تكون هي المتحكِّمة فيك»[(١)].

أَبعدَ هذه الدعوة للإنسان كي يفجِّر طاقاته الكامنة وما فيه من قوى واستعدادات في اقتحام الطبيعة والحياة، يقال له: إنّه مكبّل بإلزامات القضاء والقدر؟ الأكثر من ذلك أنّ الصدر يتقدّم خطوات إلى الإمام على طريق هذا الفهم وهو يسجِّل نصّاً أنّ هذه

(١) المدرسة القرآنية: ص٧٢.

السنن والأسباب «لا تجري من فوق رأس الإنسان بل تجري من تحت يده»[1] وذلك لأنّ إرادة الإنسان وفكره واختياره هي الأساس «لحركة التأريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكلّ ما يضمّ من علاقات ومن أنظمة وتفاصيل»[2].

زد على ذلك أنّ القضاء والقدر بتفسيرهما السببي ومفهومهما السنني ليس فقط لا يعطّلان إرادة الإنسان وحرّيته وفعله بل هما يركّزان مسؤوليته، لأنّ هذه السنن «لا تفصل الإنسان عن دوره الإيجابي ولا تعطّل فيه إرادته وحريّته واختياره، وإنّما تؤكّد أكثر فأكثر مسؤوليّته على الساحة التأريخية»[3]. كما تعمد أيضاً إلى تصليب الاختيار الإنساني ومنحه قوّة إضافية كما هو الحال في السنن الاجتماعية التي تنتج آثارها في إطار القضية الشرطية، أي في إطار فعل الإنسان نفسه وإرادته: «إنّ السنّة حينئذ تُطغي اختيار الإنسان، تزيده اختياراً وقدرة وتمكّناً من التصرّف في موقعه.. هي في الحقيقة ليست على حساب إرادة الإنسان وليست نقيضاً لاختيار الإنسان، بل هي مؤكّدة لاختيار الإنسان»[4].

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤١.

(٣) المدرسة القرآنية: ص ٨٥.

(٤) المصدر السابق، ص ١١٠ ـ ١١١.

لنقارن بين هذا الفهم للقدر الذي يصلّب إرادة الإنسان ويرسّخ إمكانه على الفعل ، ويحرّضه على أن يصنع قدره بنفسه من خلال سنن الله المودعة في الكون اكتشافاً ووعياً وفعلاً، لكي لا تمرق السنن من بين يديه ولا تسحقه عجلة الوقائع، ولا يقع مخلوب اللبّ عاجزاً أمام الحوادث مستسلماً لها باسم الإيمان بالغيب، وبين فهم الغربيين ومن يتابعهم لما يسمّونه «معضلة القدر والحريّة»[١]، وفقاً لتصوير كاتب قدير لهذا الفهم، جاء فيه: «إنّ (القدر) في تصوّرهم (الغربيّين) ضربة مفاجئة تجيء على حين غفلة لكي تقصم ظهر الإنسان، ودعابة درامية ثقيلة ومحزنة تصوّر الآلهة وهم يرسمون الخطط الخبيثة لإيقاع العباد في الشباك التي نُصبت بمهارة.. إنّ الصورة القرآنية تكنس هذا الغثاء لكي تُعيد صيغة العلاقة بين الناس وأقدارهم إلى موقعها الإنساني المنطقيّ العادل.. وبهذا يؤكّد الإسلام موقفه الإنساني المفتوح ورفضه الكلّي للقدرية التراجيدية القائمة على الغشم والمفاجئة»[٢].

كثيراً ما نرى نقّاد الفكر الاجتماعي العام الذي لا يلتزم أصحابه بمنطلقات الإسلام وخياراته، يستكثرون على أنفسهم

(١) التفسير الإسلامي للتاريخ: ص١٣٨ فما بعد.

(٢) التفسير الإسلامي للتاريخ: ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

نقد القدرية التواكلية والغيبية الاستسلامية ويعدّون ذلك إنجازاً كبيراً، وهذه نصوص الصدر تفيض بهذا وما يزيد عليه، حين يزيل الغشاوة عمّن يتوهّم أنّ النصر حقّ إلهيّ للمسلمين لمجرّد أنّهم مسلمون: «لا تتخيّلوا أنّ النصر حقّ إلهي لكم، وإنّما النصر حقّ طبيعيّ لكم بقدر ما يمكن أن توفّروا الشروط الموضوعية لهذا النصر، بحسب منطق سنن التأريخ التي وضعها الله سبحانه كونياً لا تشريعيّاً»[(١)].

وفي السياق ذاته انطلق نقده في أماكن عديدة لنظريات التفسير الإلهي للطبيعة والتأريخ والمجتمع[(٢)]، سواء في بيئة المسلمين وما نبت بها من تيّارات فكرية أو على صعيد الفكر الأوربي الذي شهد في برهة معيّنة ازدهار النظريات اللاهوتية.

من التاريخ والمجتمع إلى موضوع التنمية والعمران والمعركة ضدّ التخلّف، يواصل الصدر التحرّك على المسار ذاته. ففي دراسته للمرجعيات الفكرية التي أطّرت تجارب التنمية في العالم الإسلامي وانتهت بأجمعها إلى الفشل، نبّه الصدر المعنيّين إلى خطر الوقوع ضحية التحليل الغربي الذي يلقي بتبعات الفشل على

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٥٠.

(٢) المدرسة القرآنية: ص٨٠ ومواضع أخرى.

أخلاقية إنسان العالم الإسلامي وإيمانه بالغيب وبالقدر. فقد كتب في سياق ردّه على أحد ممثّلي هذه النزعة (جاك أوستروي) في كتابه «التنمية الاقتصادية»، ما نصّه: «إنّ اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر واتّكاله على الظروف والفرص، وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك أوستروي»[1]. وإنّما يعكس ارتباط الإنسان المسلم بالسماء وإيمانه بالغيب مبدأ الخلافة الربّانية لهذا الإنسان في الأرض، وشتّان بين مفهوم الخلافة الربّانية وما يستلزمه من إرادة ومسؤولية وما يستبطنه من طاقات وثراء عريض وبين القضاء والقدر بمدلولهما السلبي، وبحسب الصدر نفسه: «لا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيِّد المطلق في الكون، كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف، لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حرّية وشعور بالاختيار والتمكّن من التحكّم في الظروف، وإلاّ فأيّ استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيّداً أو مسيّراً؟»[2].

---

(١) اقتصادنا: ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤.

طبيعي يندرج هذا الكلام للسيّد الصدر عن التنمية أو التقدّم والتخلّف في إطار المسألة المثارة ، أي في نطاق البحث النظري ذي الصلة بعقيدة القضاء والقدر، وإلاّ كلّنا يعرف وجود أسباب موضوعية تكتنف القضية تمتدّ خارج محيط العوامل النظرية لا يكتمل المشهد من دونها. فلا التقدّم الغربي ثمرة محضة للنشاط والعمل والعقلانية ولا التأخّر الشرقي معلول بالكامل إلى السلبية والكسل والغيبية. فالنهب ومراكمة الثروات عبر الاستعمار وأشكال السيطرة الجديدة داخل في قوام التجربة الأولى في حين تبدو السيطرة والتحجيم والمواجهة بالحصار الاقتصادي والتدبير العسكري عناصر في استراتيجية غربية ثابتة هدّدت ولا تزال جميع تجارب التنمية والنهوض في العالم الإسلامي منذ تجربة محمد علي (١٧٦٩ـ ١٨٤٩م) في مصر حتّى الوقت الحاضر[١]، بغضّ النظر عن منطلقاتها وإسلامية كانت أم وطنية أم علمانية![٢]

---

(١) كتب الكثير في دراسة مكاسب هذه التجربة وما اجترحته من أخطاء ووقعت به من نقاط ضعف، كذلك فيما تعرّضت له من تحدّيات الاستراتيجية الغربية.

لكن كعمل يجمع بين الكثافة والاختصار يمكن الرجوع إلى: تجربة محمد علي الكبير.. دروس في التغيير والنهوض، منير شفيق، دار الفلاح، بيروت، ١٩٩٧.

(٢) هناك مبدأ في الاستراتيجية الغربية أُسمّيه «حالة التوافق الدولي» يقضي بضرب

من جانب آخر يلحظ أنّ الفهم الذي يقدّمه السيّد الصدر ومن سبقه للقضاء والقدر وتفسيرهما على أساس سببي ـ سنني ينقل المجتمع إلى قمّة الحراك والفاعلية والنشاط دون أن يفقده إيمانه بربّه ودينه، وذلك في مقابل المأزق الذي يدفع به مشروع التحديث الغربي حين يضع المجتمعات المسلمة في مفترق صعب بين البقاء على الإسلام والتخلّي عن التقدّم أو الولوج في مسارات التقدّم والتحديث والتخلّي عن الإسلام، بناءً على ما يذهب إليه هذا المشروع من أنّ «المجتمع الحراكي» هو فقط المجتمع العلماني الذي يتحرّر من حتميات القدر ويصنع مستقبله على أساس العقلانية ومبدأ الاختيار. على سبيل المثال يقدّم دانيال ليرنر في كتابه «اختفاء المجتمع التقليدي» تصوّراً عن التحديث العالمي يستلزم نظرية عالمية شاملة عن العلمانية تضع التخلّي عن الدين شرطاً للتحديث، والتحرّر من حتميات القدر شرطاً للحراك

أي تجربة تتجاوز الخطوط الحمر، بأن تخرج عن مدار السيطرة الغربية وتستملك عناصر حقيقية في القوّة والنهوض؛ هذه الحالة تشمل جميع التجارب ومن كلّ الاتجاهات في العالم الإسلامي، وهي لا تميّز في قمع التجارب النهضوية أو التنموية بين تجربة أحرزت تقدّماً جزئياً وبين أخرى شاملة، ولا بين نظامٍ موالٍ للغرب تابع له وبين آخر خارج عن مداره.

الاجتماعي لأنّ «المجتمع الحراكي» العلماني برأيه هو وحده المجتمع الذي «يشجّع العقلانية، لأنّ حساب الاختيار يشكّل السلوك الفردي وشروط مكافأته، ذلك لأنّ الناس يرون مستقبلهم الاجتماعي كشيء يمكن صياغته وليس أمراً محتوماً، كما ينظرون إلى الآخرين في ضوء إنجازاتهم وليس من خلال ما يرثونه»[١]. على هذا يغدو الإنسان العلماني في المجتمع الحراكي هو «شخص نشط وعمليّ بعكس التقليدي الذي يرى عمله شيئاً منتهياً ولايمكن تغييره»[٢].

مغنية

حقيقة يبدو هذا الكلام بمنتهى التفاهة حين نضعه إلى جوار ما أشرنا إليه من معطيات التصوّر الإسلامي للفعل الإنساني ولكيفيّة التعاطي مع الطبيعة والحياة والمجتمع، تجتمع على معارضته ودحضه ليس نصوص الصدر وحدها بل رؤى من

---

(١) علم الاجتماع والإسلام: ص٢٢٤، الحقيقة أنّ هذا الكتاب يتّسم بأهمّية كبيرة بحكم ثراء أفكاره وغنى رؤيته النقدية لأفكار فيبر التي تدخل أساساً تحتيّاً في كثير من رؤى الدارسين للإسلام ودوره الاجتماعي والسياسي من الغربيّين والمنتمين إلى العالم الإسلامي نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤.

سبقه ممّن تعرّضنا لأفكارهم. هذه الرؤى التي بودّي أن أعزّزها بمساهمة أخرى من مساهمات الفكر الإسلامي تنتمي إلى رمز آخر من رموزه المعاصرة. فبعد أن طابق محمد جواد مغنية بين الإيمان بالقضاء والقدر والسنن في قوله: «إذا كان الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات» راح يتساءل قائلاً: «إذن أين مكان الصراع والعناد بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الإيمان بالعلم والعمل؟ وأين مكان التواكل والكسل؟»[1].

ثمّ راح يؤسّس في ضوء ذلك منطلقات ضخمة في التعامل مع الطبيعة ومع ظاهرة التغيير الاجتماعي تقوم على المنهج السنني العقلاني[2]. لقد نبّه إلى أنّ الواقع لا يتغيّر بمعجزة، لأنّ «كلّ شيء يخضع لأسبابه الواقعية سواء أكان ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو ظاهرة اجتماعية»[3]. وعوامل التخلّف التي تعمل في واقعنا «يحتاج تغييرها إلى جهد وجهاد طويل وشاقّ»[4]، والتغيير لا يتمّ

---

(١) فلسفات إسلامية: ص٦٥.

(٢) ينظر: محمّد جواد مغنية، حياته ومنهجه في التفسير: ص٧٩ ـ ١١٣.

(٣) التفسير الكاشف: ج١ ص٧.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٨.

عفوياً، لأنّ التأريخ لا يتحرّك تلقائياً إلى الأمام»[١] إنّما يتوقّف ذلك على شروطه اللازمة ذاتياً وموضوعيّاً، وإرادة الإنسان هي الشرط الأوّل، لأنّ «إرادة الإنسان إذا صدق فيها أقوى من كلّ سلاح حتّى التفجيرات النووية»[٢].

ما دام تغيير الواقع يخضع للفعل التغييري فإنّ للتغيير منطقه السنني، ومن ثمّ فهو يتطلّب تخطيطاً محكماً، لأنّ «العامل الحاسم لنجاح الإسلام هو التخطيط المحكم الدقيق»[٣]. وبالنتيجة ينبغي للمسلمين أن ينأوا عن أيّ منهج خرافيّ يعطّل العقل ويزوي به جانباً: «لا شيء أضرّ على الدين ممّن يتّسم بسمته ويدعو إليه بمنهج خرافي يسيطر على عقله وقوله، ويتفاقم هذا الضرر والخطر إذا وجد من يشجّع الخرافة وينشرها في مجتمع متخلّف»[٤].

على هذا انتهى مغنية إلى نتائج مهمّة على الصعيد الاجتماعي منها أنّ الفقر ليس «من الله ولا من صنع الطبيعة، وإنّما هو من

---

(١) صفحات لوقت الفراغ: ص٣٨.

(٢) الإسلام بنظرة عصرية: ص٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧.

(٤) صفحات لوقت الفراغ، ص١٠٩.

صنع الإنسان والأوضاع الفاسدة»[١] ولا مجال لتفسير التخلّف تفسيراً دينيّاً على أساس القضاء والقدر والصبر، فقد «مضى الزمن الذي كانت تفسّر فيه الأحداث بالقضاء والقدر.. ومضى عهد الدين الذي يعدّ الصبر على الذلّ فضيلة وتحمّل الاضطهاد منقبة»[٢]، ولا سبيل لتقدّم المجتمعات الإسلامية إلاّ بالمثابرة والجدّ والعمل، لأنّ «الله لا يحبّ ولا يرضى عن مجتمع لا يجدّ ويجتهد، ولا يكافح ويناضل في سبيل حياة أرقى وأبقى، ولو ملأ الشوارع بالكنائس والجوامع»[٣].

مطهّري

آخر مثال نقف عنده ممّا قدّمه الفكر الاجتماعي الإسلامي هو ما كتبه من إيران الشيخ مرتضى مطهّري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩م) الذي خصّص كتاباً كاملاً للقضاء والقدر جمع فيه بين البُعدين العلمي والعملي أو الفكري والاجتماعي، وإن كان البُعد الاجتماعي أكثر كثافة خاصّة في الثلث الأوّل من الكتاب[٤].

---

(١) مقال نشره أوائل الخمسينيّات بعنوان: الفقر وليد النظام الجائر. ينظر: تجارب محمد جواد مغنية: ص١٣٢.

(٢) التجارب: ص١٢٥.

(٣) الشيعة في الميزان: ص٤١١.

(٤) الإنسان والقضاء والقدر. تقترح مقدّمة الكتاب دعوة لعمل فكريّ لا زالت

اقترح مطهّري خريطة بحثيّة لعلل انحطاط المسلمين وتأخّرهم توزّعت على سبعة وعشرين عنواناً تتراوح بين ما هو فكريّ وموضوعيّ وبين ما هو داخليّ وخارجيّ[1]، كما اختلفت منطلقات البحث بين ما هو تأريخيّ ونفسيّ وأخلاقيّ واجتماعيّ ودينيّ وبين ما يكون بحثاً فلسفيّاً. ومع أنّ القضاء والقدر يدخل في عداد البحوث الفلسفية بحسب مطهّري، إلاّ أنّه وضعه في طليعة العوامل الفكرية التي تساق في بحث التخلّف بحكم بُعده الاجتماعي وتوغّله في الفعل الإنساني بمختلف ضروبه ومستوياته. يتساءل مطهّري بدءاً: «هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد التي تدفع المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وأنّ المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال إلى الاضمحلال والفناء شاء أم

مبرّراته قائمة في الواقع، ينصبّ على بحث العوامل والأسباب التي أدّت إلى تأخّر المسلمين بعد تقدّم وانحطاطهم بعد صعود. والكتاب الذي أُلّف سنة ١٣٨٥هـ يجمع كأغلب كتابات مطهّري بين البُعدين العلمي والعملي، والفكري والاجتماعي، ففي الوقت الذي يؤمن أنّ القضاء والقدر مسألة فلسفية نراه يتوفّر على تناول أبعادها الاجتماعية، كما يعيد في المقابل تحليل مشكلة الواقع التي تحفّ عنوان البحث من خلال دراسة لأساسها العلمي وبُعدها النظري.

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص٣١ ـ ٣٣.

أبى؟»[1].

يغدو هذا التساؤل أكثر إلحاحاً عند مطهّري عندما يلحظ مبكّراً وهو يواصل درسه الحوزوي في حاضرة قم أنّ «الغربيّين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر إحدى العلل بل العلّة الأساس في انحطاط المسلمين»[2] مما يدعوه إلى تشمير ساعد الجدّ والتوفّر على دراسة المسألة في تأليف مستقلّ، ليتأكّد بنفسه من «تأثير هذه العقيدة أو عدم تأثيرها في انحطاط المسلمين»[3].

بديهي كان بمقدور مطهّري أن يكتفي بالردّ النقضي على تيّار الفكر الأوربي ومن يتابعه في بلاد المسلمين، محتجّاً بقوله: «إن كان الاعتقاد بالقضاء والقدر سبباً للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي، فلماذا لم يكن واقع المسلمين الأوائل كذلك؟»[4] خاصّة وأنّنا جميعاً نعرف أنّ مبدأ القضاء والقدر لم يطرأ على العقيدة الإسلامية تالياً، بل كان جزءاً من مكوّناتها الأولى منذ

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥، ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤ حيث ردّ على عدد منهم مثل واشنطن أرونك وول ديورانث.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠.

(٤) الإنسان والقضاء والقدر: ص٤٩.

لحظة التأسيس؟ لم يفعل مطهّري ذلك لسببين أوّلهما منهجيّ يعود إلى طريقته في البحث العلمي التي تميل إلى تحليل القضايا والمسائل والمشكلات التي يتعاطاها والتعامل معها على أساس تأسيسي (حليّ) يسهم في بناء العقول وإزالة الغموض والالتباس، بدلاً من اللجوء إلى الأسلوب الجدلي وإسكات الخصم وإفحامه بالنقض. وثانيهما: إنّنا فعلاً إزاء مشكلة واقعية في تفكير المسلمين وفي واقعهم، لا يؤثّر فيها أنّ الأوربيين والدارسين الغربيين ربّما ينفخون فيها ويضخّمونها أكثر. فسواء أثار الدارسون الأوربيون مسألة القضاء والقدر أم لا، فنحن أمام واقع فكريّ ملتبس يحياه المسلمون على مستوى هذه المسألة، ويميل قطّاع واسع منهم عملياً إلى تسويغ حالة التأخّر والاستكانة والضعف تحت هذه التعلة. وواقع إشكاليّ كهذا لا ينفع فيه الأسلوب النقضي، لأنّ إغلاق المسألة جدليّاً بالنقض وبالإسكات والإفحام، لا يعني التخلّص منها نظرياً على مستوى الوعي والإدراك أو معالجة آثارها السلبية على أرض الواقع.

لذلك كلّه لجأ مطهّري إلى المعالجة التحليلية العميقة ذات الطابع التأسيسي، مارّاً بالمسار العريض نفسه الذي سار فيه من سبقه ممّن أشرنا لهم فيما مضى. فالقضاء والقدر هما تعبير عن

النظام السببي ومجرى لحركة العلل بل هما عينهما، ومن ثمّ فهما لا يوجبان شيئاً آخر من خارج هذا النظام: «القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب»[١]. في ضوء هذا الفهم الراكز تكون «كلّ القوانين والسنن القطعية مظاهر ومجاري للقضاء والقدر الإلهي»[٢]. وما دون ذلك من أنماط التفكير وأنساقه لا يعدو أن يكون خرافة وحسب: «إنكار التلاحم بين الأسباب والمسبّبات ومنها الطاقات الإنسانية والإرادة والاختيار، تجعل من مثل هذا القضاء والقدر خرافة يستحيل وجودها بالأدلّة القاطعة»[٣].

بيدَ أنّ السؤال المحيّر: إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذا الوضوح فلماذا تحوّلت إلى معضل فكري وإشكال اجتماعي حتّى تصوّر بعضهم أنّ لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكبّلاً مجبوراً، فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء المحتّم؟[٤] بقدر ما

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢) الإنسان والقضاء والقدر: ص ٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

(٤) المصدر السابق، ص١٠٨.

يتعلّق الأمر بالجانب النظري بعيداً عن الدوافع السياسية والاجتماعية، يعيد مطهّري الجواب إلى الالتباس المنهجي الذي سقط به كثيرون في الخلط بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبر متوهِّمين وحدة الاثنين وتماثلهما: «هذا الغلط ناشئ من الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر وعدم التفريق بينهما. فالجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار وأنّ الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وأنّ الصفات والروحيّات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو يردّد كالببغاوات ما يقال له من خلف الستار فحسب، بل إنّ الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع، في حين أنّه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية والعلم الإلهي شيئاً إلاّ عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال أن تتعلّق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه، لأنّ ذلك منافٍ لوحدة الله وبساطته وعلوّ ذاته المقدّسة»[١].

في هذا الضوء يأخذ القضاء والقدر موقعاً معاكساً تماماً للمعنى الارتكازي المغلوط في العقول والنفوس. فبالقضاء والقدر يصير الإنسان حرّاً مختاراً: «إنّ القضاء والقدر الإلهي هو الذي جعل الإنسان مطلق اليدين مختاراً حرّاً مؤثّراً في مصيره»[٢]. هذا الفهم

---

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٩.

يجرّ مطهّري إلى نتيجة كبيرة على المستوى الفردي والاجتماعي، فالإنسان يفعل ما يفعله بإرادة ورضىً كامل منه، وبالتبع لما تمليه قواه الإدراكية، ومن ثمّ: «ليس هناك عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أيّ عامل آخر»[1].

عند هذه النتيجة الحاسمة أضمّ صوتي إلى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، متسائلاً: «أبعدَ هذا يُقال بأنّ الإيمان بالقضاء والقدر يجعل الإنسان المسلم كسولاً متواكلاً يدَع أموره إلى خالقه يعملها عنه وينجزها له؟»[2].

ملاحظات أخيرة

نودّ أن ننهي هذه الجولة مع القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي بعدد من الملاحظات، هي:

١. نحن مع نقد الواقع الاجتماعي لمجتمعات المسلمين وما يثوي خلف هذا الواقع من فهوم خاطئة، شريطة ألّا يتحوّل هذا النقد إلى سوط لجلد الجماهير وتدمير ثقافتها ومحاكمات من طرف واحد كما هو حاصل الآن في «المذابح»[3] التي تعدّ حاضراً تحت

---

(١) المصدر السابق، ص٨٨.

(٢) فلسفات إسلامية: ص٦٥.

(٣) هذا المصطلح من إبداع الناقد العربي اللامع جورج طرابشي، في كتابه:

عنوان «نقد التراث». كم هي نافذة الإشارة التي سجّلها أحد الباحثين المناوئين لهذه النزعة التدميرية ضدّ ثقافة الأمّة مذكّراً أصحابها: «لعلّ من العوامل التي ما تزال تحفظ تماسك الأمّة العربية والمجتمعات العربية في وجه جرّافة الحداثة المسخ التي تعمل في الجسم العربي، هي هذه الثقافة التي ينظّم لها أبناؤها محاكمة من الداخل»[1].

أجل، نحن مع النقد شريطة أن لا يتحوّل إلى تعلّة لتبرئة الأنظمة المتسلّطة والنخب المتعالمة وإسقاط سطوة الغرب، كما تفعل بعض التيّارات وهي تحصر مشكلة الواقع بـ «الشعب نفسه مدّعية أنّ تخلّفه الفكري وجموده هو السبب الأساسي في هذه الهزيمة، مسترجعة بذلك الحجّة الاستشراقية الغربية القديمة التي ترجع تخلّف وانحطاط وضع الشرق إلى الخصائص الجمودية والركودية، والجبرية التي تميّز شعبه»[2]. المطلوب من النقد أن

مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، لندن.

(١) إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر: ص١٤١. وفي الكتاب نقاط محورية كثيرة حَرية بالعناية.

(٢) مجتمع النخبة: ص٧. لاتزال الحيوية تنبض في هذا الكتاب رغم مرور قرابة العقدين على صدوره.

يبني لا أن يدمّر، وأن يتلمّس آفاقاً للحركة والعمل والنهوض لا أن يتحوّل إلى تحبيط ويأس، كما المطلوب أن ينطلق من أخلاقية رفيعة تجعل الناقد حريصاً في نقده على الجماعة مترفقاً بها، لا باحثاً عن خلاصه الفردي بشتم الجماعة»[١] كما هو حال بعض الاتجاهات والرموز[٢].

٢ ـ المطلوب من النقد أن يعتصم برؤية ذاتية مستبصرة تنتمي إلى المرجعية الثقافية للأمّة، وأن يحذر الانزلاق إلى النزعات الاستعمارية والاستشراقية ومنهجيّاتها المدمّرة، والتحوّل إلى صدى يردّد أو يعيد إنتاج وتسويق أفكار أقطاب الفكر العنصري الغربي ويسهم من ثمّ في صناعة ظاهرة «استعمار الشخصية»[٣] التي يمارسها الآخر إلى جوار النهب والاستغلال الاقتصادي والتبعية السياسية. لنكن على حذر كامل من أنّ أفكاراً من قبيل أنّ «الذهنية الشرقية عاجزة تمام العجز عن التفكير التركيبي،

---

(١) المصدر السابق، ص٢١.

(٢) ينظر كنموذج لهذه الاتجاهات بعض دراسات: الدين في المجتمع العربي. يذكر أنّ هذا الكتاب يضمّ دراسات لأكثر من ثلاثين باحثاً عربياً، سعى فيها بعضهم إلى حشد جهوده في نقد ثقافة الجماهير المسكينة وكأنّه بذلك قد حقّق فتوحات عظيمة!

(٣) المصطلح لبيتر وورسلي في كتابه: العالم الثالث: ص٤٥.

وعن تجاوز الذات»[1]، وأنّ الجنس الآخر غير الآريّ يعيش عيوباً بنيوية وخلقية جسيمة «كالكسل الفطري والعقم الفكري»[2]، هي ترويج أحاديّ غاشم لثقافة المنتصر وتركيز لهيبته وتأكيد لمركزية، أكثر منها تعبيراً عن بحوث علمية تلامس حقائق الواقع وتلمّ بها إلماماً موضوعيّاً.

وإلاّ أيّ موضوعية هذه التي تسجّل بوقاحة فجّة: «أنّ رفّاً واحداً من مكتبة أوربية جيّدة يعادل كلّ التراث الوطني للهند والجزيرة العربية»[3]؟ ألا يطوي هذا النصّ في ثناياه كلّ معاني الاستعلاء والعداوة والطغيان وتضخّم الأنا؟ وهل يهدف أكثر من إلغاء الآخر، وتصغير كلّ مكاسب الحضارات الإنسانية وكتابة تأريخ جديد للحضارة تكون أوربا مبتدأه ومنتهاه؟

٣. حريّ بالنقد أن يتحوّل إلى نافذة لإعادة فهم الدين لا

---

(١) حضارة فرنسا، جورج ديهاميل، مذكور في: الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر: ص٧٢.

(٢) الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ص٧٤ حيث يسوق المؤلّف هذا الكلام في سياق نقده لتيّارات الفكر العنصري الأوربي. وهذا الكتاب خليق بالاهتمام؛ نظراً لطابعه الذي يجمع بين التوثيق والتحليل ويمارس النقد بحرص من دون تجريح.

(٣) العالم الثالث، بيتروورسلي، ص٤٣؛ نقلاً عن: الشخصية العربية، ص٧١ ـ ٧٢.

لهدمه، فإذا كانت الجماهير تجهل القضاء والقدر أو لا تفهمهما على نحو صحيح، فالحلّ ليس أن نلغي هذه العقيدة القرآنية. أجل للإنسان الحرية بدءاً في أن يقبل الإسلام أو لا يقبله، لكن إذا ارتضى هذا الدين وآمن به فليس هو بالخيار في أن يؤمن ببعضه ويكفر ببعض، وليس له أن يعضّي الدين الإلهي مهما كانت المسوغات والذرائع. فمع فرط احترامي للجهود الفكرية التي يبذلها حسن حنفي، فأنا «أعجب» من عجبه، وهو «يعجب» من أنّه «حتّى بعض الحركات الإصلاحية الحديثة تثبت القضاء والقدر وتكفّر كلّ من لا يؤمن به»[1]؛ وكأنّ الأمر لهذه الحركات ـ أو لغيرها ـ حتّى تلغي القضاء والقدر أو ما سواه من المفردات التي تدخل في العقيدة الإسلامية أصالةً! أجل، نحن نتّفق معه في رفض الفهم الاجتماعي العرفيّ الذي يفسّر «عقيدة القضاء والقدر: أنّ كلّ ما يحدث في العالم.. يحدث بالضرورة بصرف النظر عن إرادة الإنسان»[2] وأنّ «الحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الإنسان، وإذا سعى الإنسان باختياره الحرّ وإدراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتمّ أي فعل ولم

---

(١) من العقيدة إلى الثورة: ج٣، ص٨٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، ص ٨١.

يتحقّق شيء»[1].

ثمّ إنّ عقيدة القضاء والقدر بالتفسير الذي قدّمناه لا تختصّ بعصر من عمر البشرية دون آخر، فالإنسان يحتاج أن يتعامل على الدوام مع الطبيعة والوجود من خلال مبدأ السببية والنظام العلّي، ويتعاطى مع الحياة باستمرار عبر السنن التي تنتظمها، وهذا هو معنى القدر. وحينئذ لا نتّفق مع د. حنفي من أنّ القضاء والقدر «إذا كان عقيدة قال بها جميع الأنبياء فقد كان ذلك طبيعيّاً في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشري، حتّى يستقلّ عقل الإنسان وإرادته أمام نظام الطبيعة الثابت»[2] لأنّ الإنسانية هي أقدر الآن من أيّ وقت مضى في التعامل مع هذه الظاهرة بحكم التطوّر الذي بلغته، هذا التطوّر الذي يؤهّلها لوعي القوانين والسنن وبذل الجهود لاكتشافها وتوظيفها لخدمة الإنسان.

مادام الكلام قد بلغ بنا هذه التخوم ونحن نتحدّث عن ضرورة أن يتحوّل نقد الموروث الخاطئ إلى حافز لفتح النافذة على معرفة إسلامية مستأنفة تأخذ موقعها بدلاً من الفهم الخاطئ،

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٢) من العقيدة إلى الثورة: ص ٨٢.

فبودّي أن أشير إلى مفاجأة حصلت لي وأنا أراجع عملاً أثار خلال العقد المنصرم أصداء نقدية واسعة[(١)]، إذ رأيت أنّ صاحبه قارب الفهم العلّي للقدر وإن استعصت عليه إشكالية العلم الإلهي الأزلي. فقد فسّر القدر بالوجود الموضوعي للأشياء وقوانينه الموضوعية[(٢)] ثمّ أوضح: «أنّ قضاء الله النافذ لا يأتي إلاّ من خلال كلماته: ﴿**قَوْلُهُ الحَقُّ**﴾ (**الأنعام: ٧٣**) ﴿**يُحِقَّ الحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ**﴾ (**الأنفال: ٧**) وكلماته هي الوجود وقوانينه الموضوعية ﴿**وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً**﴾ (**النبأ: ٢٩**) أي أنّ قضاءه المبرم لا ينفذ إلاّ من خلال المقدرات»[(٣)]. فعندما أراد سبحانه إهلاك عاد وثمود ومدين «أهلكهم بقضائه، ولكن كان إهلاكه لهم عن طريق القوانين الموضوعية كلماته»[(٤)].

في هذا الضوء ذهب إلى «أنّ علاقة الإنسان بكتب الطبيعة والتي هي القدر هي علاقة دراسة ومعرفة»[(٥)] بحيث كلّما زادت معرفة الإنسان بالقدر، أي بالقوانين التي تعمل من حوله، زادت

---

(١) أقصد به: الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة، ط٦.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص٣٩٤ ـ ٤٤٠.

(٣) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: ص ٣٩٥.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٩٥.

(٥) المصدر السابق، ص ٤١٢.

حرّيته. أمّا اجتماعيّاً فقد انتهى للقول: «فإذا حكم الناس إنسان ظالم، لا نقول هذه إرادة الله وهذا قدر الله والله قضى علينا بكذا وكذا. إن هذا الكلام مناف لأساس الأسس في العقيدة الإسلامية، لأنّ هذا الأساس يقضي بأنّ المجتمعات الإنسانية تقوم على قوانين موضوعية هي كلمات الله... فوعي هذه القوانين الموضوعية هو الذي يعطينا حرّية الحركة والتصرّف»[١].

مع أنّ مقتضى هذا الفهم أن ينقذ صاحبه من الشبهة العتيدة المثارة حول علم الله الأزلي وعويصة التوفيق بينه وبين الاختيار، إلاّ أنّ صاحبنا وقع بالإشكال معكوساً! فعلى عكس الجبريّين الذين التزموا الجبر للحفاظ على حريم علم الله الأزلي، جنح الباحث إلى نفي علم الله الأزلي في القضاء والقدر لكي يحفظ حريم الاختيار الإنساني[٢].

لا نريد أن نستعيد النقاش حول هذه النقطة، وإنّما نذكر أنّ علم الله جلّ وعلا يبقى على حاله من الشمول والأزلية وعدم التغيّر

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٧.

(٢) ينظر على سبيل المثال: الكتاب والقرآن، ص٣٨٩، ٣٩٧، ٣٩٨ ومواضع أخرى. كما يجدر بي أن أنبّه إلى أنّ هذه الإشارات للكتاب تقتصر على الموضوع الذي ندرسه، ولا علاقة لها ببقيّة ما فيه وما عرضه المؤلّف من أفكار ورؤى خاصّة في المجال الفقهي.

دونما حاجة للسقوط بهوة الجبر، إذا أخذنا بالتفسير الذي يقول إنّ العلم الأزلي لا يتعلّق مباشرة وبلا واسطة بوقوع الفعل ولا بعدمه، بل يتعلّق به عبر علّته وفاعله الخاصّ، بمعنى أنّ هذا العلم ليس منفصلاً عن نظام الأسباب والمسبّبات، ومن ثمّ فهو لا يوجب أكثر من صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري، وأثر الفاعل المختار من الفاعل وهكذا..

ثمّ علينا أن لا ننسى ما مرَّ معنا في الجزء الأوّل من الكتاب من خصائص العلم الإلهي وأنّه علم فعليّ إيجابيّ ينبع فيه المعلوم من العلم، وليس علماً انفعالياً يستمدّ العلم فيه وجوده من وجود المعلوم[1]، حتّى نتعسّف القول من أنّ الحوادث والكائنات ينبغي أن تجري بنحو يتطابق مع علم الله قهراً وجبراً.

٤. ينبغي لنا أن نكون صريحين ونحن نسجّل أنّ الأمّة الآن والشعوب العربية والإسلامية هي ضحية «قدر» تفرضه أنظمة البطش وسلطات الاستبداد من جهة، والتبعية المدمِّرة للغرب والاستكبار من جهة أخرى. فالملايين المسكينة من شعوبنا لا تعيش اليوم تحت قدر السماء، بل هي بين كمّاشتي قدر الأنظمة

---

(١) ينظر: التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته: ج١، ص٢١٤ فما بعد.

وقدر الغرب، والمهمّ أن تعود لقدرها، ويوم تعيش قدرها عندئذ فقط يقال إنّها تحيا في ظلّ قدر السماء.

هذه حقيقة ينبغي أن يدركها الناقدون ويعوها جيّداً لكي يتحرّك النقد في إطاره الحقيقي دونما تضخيم، وحتّى يكون بمقدوره أن يلامس مشكلات الواقع كما هي لا كما يتخيّلها الناقدون.

٥. الملاحظة الأخيرة ترتبط بهذا التركيز الشديد الذي لاحظه القارئ في تفسير القضاء والقدر بالنظام العلّي ومبدأ السببية وبمجرى السنن والنواميس الكونية والحياتية. فقد جاء هذا التركيز لمواجهة نزعة لغوية عابثة في النظر لهذا المعتقد القرآني، والمطلوب أن لا يؤسّس بدوره إلى نزعة معاكسة متطرّفة وخاطئة، تحوّل النظام السببي والسنن والنواميس إلى أوثان جديدة تُعبد من دون الله، فتعزل الخالق (جلّ جلاله) عن سلطانه، وتنحدر إلى التفويض المطلق، فتسلب الإنسان روح العبودية في هذه الممارسة.

كلاّ، فمع أنّ القوانين العامّة ضرورية إلاّ أنّ هذه الضرورة ليست من اقتضاء ذاتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة والإلزام. وسعي الإنسان لاكتشاف السنن والاقتداء بالنواميس هو عمل عبودي يتمّ على عين الله وفي ظلّ توجيهه. فللقوانين

والسنن طابع إلهي، وهي كلمات الله ومظاهر قدرته وتجلّيات حكمته في النظام الأحسن، ومن ثمّ فإنّ «الاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكّم في هذه الساحات، ليس انعزالاً عن الله سبحانه وتعالى، لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون»[1]. بتعبير آخر: «إنّ هذه السنن ليست خارجة ومن وراء قدرة الله سبحانه وتعالى، وإنّما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لقدرة الله، فهي كلماته وهي سننه وإرادته وحكمته في الكون لكي يبقى الإنسان دائماً مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو (القرآن الكريم) في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية»[2].

كما نضيف لهذه الملاحظة نقطة ثانية لا تقلّ أهمّية عن الأولى تتمثّل في ضرورة انفتاح الأفق الإنساني على معنىً أوسع للعلل يتجاوز حدّها المادّي. فالعالم من حولنا هو من التعقيد بدرجة يتعذّر على الإنسان أن يزعم حبسه في البُعد الحسّي والمادّي

---

(١) المدرسة القرآنية: ص٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

وحدهما، وما وعاه الإنسان وأدركه لا يمثّل سوى جزء ضئيل من عالم الشهادة، فكيف ومن وراء هذا العالم عالم الغيب؟ إنّ هذا الانفتاح ومدّ النظام العلّي ليشمل العوامل المعنوية في بنيته ضروريّ لكي يستوعب الإنسان دور العوامل المعنوية من الدعاء والتوسّل والعبادة وضروب الإحسان والصلات والصدقات وما لذلك من تأثير في تغيير المصير، ولكي يعطي قيمة معنوية عالية لقضايا مواجهة الظلم والحيف والمنكرات والسعي من أجل إرساء العدالة والقسط.

٦. الآثار التربوية والاجتماعية

يبدو الفكر الإسلامي منسجماً مع نفسه وهو يسجِّل معطيات باهرة للقضاء والقدر على الصعيدين التربوي والاجتماعي، تجيء في الجهة المعاكسة تماماً للفهم الخاطئ ولما يزخر به الواقع الاجتماعي من تطبيقات منحرفة تسوّغ لنفسها بعنوان القضاء والقدر. فبعد أن قرّر هذا الفكر أنّ معنى ما من شيء إلاّ بقضاء وقدر يعني حصراً أنّ ما من شيء في الوجود والكون والحياة إلاّ له سنّة وقانون وناموس يجري على أساسه، فسيفتح الأفق واسعاً أمام الإنسان في رحلة تكون لها بداية ولا نعرف لها نهاية إلاّ بنهاية حياة الإنسان نفسه.

من المنطقي أن يأخذ هذا الفهم بيد الإنسان وهو يدفع به لخوض غمار الحياة والتوغّل في أعماقها باحثاً ومنقّباً عن هذه السنن والنواميس التي أودعها ربّ العزّة والجلال في الأشياء تكويناً، لكي تشرق الحياة بإنجازات تجيء على عين الله وفي ظلّ توجيهه. التفسير العلّي للقدر يستحثّ الإنسان ويحرّضه لكي يكون في صميم حركة الحياة أبداً باذلاً جهده في اكتشاف مبادئ وأصول ومكوّنات المجتمع والتأريخ والواقع لكي يتلمّس طريقه على بصيرة، يحذر المنزلقات بمعرفة سنن الله وكلماته. والتفسير السببي للقدر يضع الإنسان في قلب الطبيعة باحثاً عن أسرارها وعن القوانين التي تنتظم العلوم الطبيعية والمادّية، حتّى يوظّفها لحياته ويحقّق من المكاسب على قدر سعيه.

التفسير العلّي ـ السببي للقدر يضع الإنسانية برمّتها «على خط سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة (و هذا الخطّ متطوّر قبل الإسلام وبعد الإسلام، ولن يقف عند مرحلة من المراحل على الإطلاق. والإنسان لن تقف سيطرته بإذن الله جلّ جلاله عند مرحلة من مراحل الاستيلاء على الكون والطبيعة. إن انتهى استيلاؤه على الأرض سوف يفكّر بالاستيلاء على السماء، في الاستيلاء على كلّ أبعاد الكون، إذن فهو في نموّ مستمرّ لا ينقطع

ولا توضع له حدود معترضة من هذه الناحية»[1].

القضاء والقدر بمفهومهما العلّي السنني يفجّران طاقات الإنسان واستعداداته المكنونة ويحرّضانه على اقتحام الحياة والطبيعة بمعرفة وبصيرة، بحيث يأخذ نصيبه من هذه الحياة على قدر سعيه ومعرفته ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ **(النجم: ٣٩)** بيدَ أنّهما لا يقفان به عند هذه التخوم بل يدفعانه إلى المزيد، عبر اكتشاف القوانين التي ترتبط بالنشأة الأخروية أيضاً، فيستفيد من هذه النشأة لتلك النشأة بقدر معرفته لقوانينها ويكون له نصيب منها يتناسب مع سعيه وعمله.

هكذا يفتح هذا الفهم عين الإنسان ويديه على الطبيعة والحياة والنشأة الآخرة، فيكون له نصيب منها جميعاً على قدر معرفته وعمله وسعيه، ويكون هو الذي صنع مصيره بيده، من دون أن يسلبه القضاء والقدر الحرية والاختيار، أو يدعه إلى الوهن والتكاسل والعجز.

---

(١) أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف: ص٤٢ حيث يقدّم الصدر تصوّراً من ثلاثة خطوط تتطوّر على ضوئها الإنسانية، الخطّ الثالث منها هو خطّ التعامل مع الطبيعة على أساس سببي. وهذا الخطّ مبذول لمطلق الإنسان شرقاً وغرباً، مسلماً كان أم كافراً، وسامياً كان أم آريّاً.

في هذا الضوء: «يكون الإيمان بالقضاء والقدر هو عين الإيمان بالعلم والعمل، والجدّ والاجتهاد من أجل الحياة، بل هو عين الإيمان بأنّ الله مع العاملين والمجاهدين وأنّه سبحانه ضدّ الكسالى والمخنثين.. أمّا الرضا بالقضاء والقدر فهو الرضا بكدّ اليمين وعرق الجبين والثقة بالله وبالنفس، هو النهوض بالعبْء عن طيب خاطر وتحمّل المسؤولية من غير تأفّف وتبرّم، ونفض اليدين من الغرور مع النجاح» كما كتب أحد رادة الفكر الإسلامي المعاصر[1].

ما أروع هذا الفهم يعبّر عنه الإمام علي بن الحسين السجّاد في مثال دالّ ومعبّر. فعندما سأله رجل: «جعلني الله فداك، أبقدر يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل؟ أجابه عليه السلام بقوله: «**إنّ القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد، فالروح بغير جسد لا تحسّ والجسد بغير روح صورة لا حراك بها، فإذا اجتمعا قويا وصلحا. كذلك العمل والقدر، فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحسّ، ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتمّ، ولكنّهما باجتماعهما قويّاه ولله فيه العون لعباده الصالحين**»[2].

---

(١) فلسفات إسلامية: ص٦٢.

(٢) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

هذا الفهم هو الذي ساق رادة الفكر الإسلامي الحديث إلى أن يقولوا في وقت مبكِّر: «الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود وتنشف منها مرائر النمور. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحلّيها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كلّ ما يعزّ عليها، بل يحملها على بذل الأرواح والتخلّي عن نضرة الحياة. كلّ هذا في سبيل الحقّ الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة». «هذا الاعتقاد هو الذي ثبت به أقدام بعض الأعداد القليلة منهم أمام جيوش يغض بها الفضاء ويضيق بها بسيط الغبراء، فكشفوهم عن مواقعهم وردّوهم على أعقابهم»[1].

كما يقول آخر من الرادة المعاصرين مميّزاً بين فهمين يعودان إلى معطيات مختلفة: «بموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء

(١) هذا النصّ للأفغاني وعبده: العروة الوثقى، ص٩٣، ٩٤. أيضاً: تأريخ الاستاذ الإمام محمّد عبده: ج٢ ص٢٦٧، ٢٦٨؛ مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث، ص١٧٧ ـ ١٧٨. وحيث نعرف أنّ أوّل عدد من «العروة الوثقى» صدر في جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ والأخير صدر في ذي الحجّة سنة ١٣٠١هـ فسيكون عمر هذا النصّ أكثر من مائة وعشرين سنة.

والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثّراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفعّالية، وضمان النتيجة من السعي والعمل»[١]. كما يضيف أيضاً بعد استعراض مكاسب أخرى لهذه العقيدة: «وعليه فإنّ الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي يدفع الإنسان المؤمن لأن يرسّخ أقدامه على الطريق ويبذل قصارى جهده، ويطمئنّ للنتيجة المرجوّة»[٢]. كما يقول أيضاً: «إنّ المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية.. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلهي ينتج التوكّل والاعتماد على الله وينفي الخوف من الموت والفقر والعوز ويسدّ أكبر نقطة ضعف في الإنسان.. إنّ العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربّت المسلمين في صدر الإسلام على الفعّالية والنشاط ودفعتهم للشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم»[٣].

إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذه المثابة، وأنّها قوّة دافعة للمجتمع الإسلامي إلى الحركة والتجديد، وإلى الفحص والتنقيب لاكتشاف السنن الحاكمة في الحياة ومعرفة قوانين

(١) الإنسان والقضاء والقدر: ص١١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١١١.

(٣) الإنسان والقضاء والقدر: ص ١١٢.

الوجود، فما الذي أدّى إلى انقلابها بالكامل بحيث تحوّلت إلى دالّة على فشل الإنسان وعجزه واستسلامه وأنّه مجبور في كلّ شيء؟

هذه المفارقة الضخمة لا يمكن تفسيرها بالفكر وحده تماماً كما لا يمكن علاج الواقع السلبي القائم بالنظريات وحسب، حتّى لو كان الفكر صائباً والنظريات صحيحة. توضيح ذلك أنّه لا يمكن عزل الفكر عن البنى الحياتية الأخرى خاصّة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، من دون أن يلزم من ذلك الالتزام بالمادّية الفجّة التي تفسّر النشاط الفكري على أساس أنّه نتاج مادّي وحسب. إذا كان المغزى العميق لهذه الملاحظة ينصبّ على ضرورة رؤية مشهد الواقع الحياتي للأمّة وللجماعة بجميع مكوّناته ووعي العلاقة السلبية أو الإيجابية التي تقوم بين الفكر وهذه المكوّنات، فهناك نقطة أخرى لا تقلّ عن هذه أهمّية، تتمثّل بضرورة التعاطي مع ثقافة الأمّة وعقيدتها ككلّ، وعدم تفكيكها إلى عناصر منفصلة وجزر متباعدة، إلاّ إذا كان هذا التفكيك أو الفصل يجيء لأغراض الدراسة والبحث.

الاستغلال السياسي

حين نأخذ هذه الملاحظة المزدوجة بنظر الاعتبار سيكون من السهل أن نلحظ تدخّلات السلطة في الدولة الإسلامية المبكِّرة

ليس في تشويه عقيدة القضاء والقدر وحدها وقلبها إلى ضدّها، بل في تشويه عدد كبير آخر من المفردات الدينية وتفريغها من محتواها التغييري وطاقاتها الثورية كما هو الحال في الصبر والتوكّل والزهد والقناعة والتقيّة والشفاعة والإيمان بالمهدي وانتظار الفرج والجبر والتفويض وخلق القرآن والإمامة والشورى والإيمان باليوم الآخر إلى عشرات المفاهيم العقيدية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

بقدر ما يتعلّق الأمر بموضوع البحث فقد كتب كثيرون عن استغلال السلطة الأموية (٤٠ ـ ١٣٢هـ) تأريخياً لعقيدة القضاء والقدر من خلال إعادة إنتاجها في شكل تيّار فكريّ فرقيّ برز باسم المرجئة[١]، تحوّل إلى سند يسبغ الشرعية على ممارسات الملكية الأموية[٢]، وذلك على خلفية الفصل بين «الإيمان»

---

(١) المرجئة فرقة تعتقد أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وقد سمّوا مرجئة لاعتقادهم أنّ الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، وقيل: لأنّهم يرجئون العمل عن النيّة؛ أي يؤخّرونه، كما قيل غير ذلك. ينظر مثلاً: كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل: ص٢٤، ١١٣ـ ١١٤.

(٢) ينظر ممّن درس الاستغلال الأموي للقضاء والقدر باسم الإرجاء والفكر الجبري: تيّارات الفكر الإسلامي: ص٣٣ فما بعد؛ مسلمون ثوّار: ص٥٥ فما بعد؛ الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، ج١، ص٥١٠ فما بعد.

و«العمل» وجعل الأوّل هو المعيار حيث لا تضرّ مع الإيمان معصية، ثمّ إرجاء الحكم إلى الله في الآخرة ليكون السلاطين والطغاة في هذه الدُّنيا مطلقي اليد لهم أن يفعلوا ما يشاؤوا!

يقول أحد الدارسين منبّهاً إلى الدور التأسيسي الذي اضطلعت به الأسرة الأموية في إنشاء الإرجاء: «هكذا عرف المجتمع الإسلامي أوّل ما عرف تيّار الإرجاء. بدأ ببني أميّة وأركان دولتهم وأنصارها، واستهدف إبعاد شبح «التكفير» والإدانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وبدّلوا فلسفته من شورى واختيار إلى وراثة في ملك عضوض!»[1].

لقد تعانق مع فكر الإرجاء الذي يسوّغ للحكّام والسلاطين أن يفعلوا ما يشاءون دون حساب ما داموا قد أعلنوا الايمان بألسنتهم، ويسبغ «الشرعية» على جميع مظالمهم، فكرٌ تبريريّ آخر هو الفكر الجبري حيث يظهر العامل السياسي واضحاً في صوغ فكر الجماعة وتأطيره بما ينفع السلطة: «من أبرز التحوّلات الفكرية ذات الصلة الوثيقة بالتحوّلات السياسية التي صاحبت الحكم الأموي، ظهور الفكر الجبري الذي يرى الإنسان لا حول

---

(١) تيّارات الفكر الإسلامي: ص٣٥.

له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال، وأنّ أفعاله هذه مخلوقة لله ومقدّرة من الله للإنسان ومحكوم بها عليه سلفاً، ومن ثمّ استُخدمت هذه العقيدة في تبرير التحوّلات السياسية التي بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطوّرات الظالمة التي زخر بها المجتمع في ذلك الحين»[1].

ليست عقيدة القضاء والقدر هي المسؤولة عن التخريب الذي لحق المجتمع الإسلامي مبكِّراً، بل هو الاستغلال السياسي للدولة الأموية وتوظيفها المكثّف لهذا المعتقد وغيره لما يخدم الموقع السياسي لأسرة بني أميّة ومصالحها الاقتصادية، ولما يعزّز مكانتها ضدّ معارضيها، ويوفّر لها ستاراً فضفاضاً من الشرعية الدينية في مواجهة مناوئيها والاستمرار بسياسة التنكيل والبطش ضدّ من لا يصمت منهم.

إنّ الاستغلال السياسي السلطوي للدين ـ وليس الدين ـ هو الذي أملى جواب معاوية لعبد الله بن عمر عندما اعترض عليه نصب ولده يزيد حاكماً من بعده، حين قال له: «إنّي أحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك

(١) مسلمون ثوّار، محمّد عمارة: ص٥٩.

دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم»[١]. وكذلك جوابه لعائشة عندما وجّهت إليه الاعتراض نفسه: «إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[٢]. والأغرب منه تواطؤ السامعين معه وعدم اعتراضهما عليه خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار موقعهما في المجتمع الإسلامي!

الإرجاء والفكر الجبري تحت تعلّة الإيمان بالقضاء والقدر وإن نشآ على عهد بني أميّة أو بتشجيع كبير منهم، إلاّ أنّ من الخطأ الجسيم أن نتصوّر تخلّي أخلافهم عن هذا الفكر في الدولة العبّاسية وغيرها من الأطر السياسية التي حكمت المسلمين. والسلطات المعاصرة ليست أقلّ ولعاً من السلطة الأموية أو العبّاسية أو العثمانية في استغلال القضاء والقدر كما أيّ مفردة أو حالة دينية أخرى، يعضدها على هذا الطريق تحالفها مع الغرب.

فإذا كان التشويه والاستغلال والتوظيف للدين وعقائده تمارسه السلطة المحلّية في السابق، فهو اليوم عمل مزدوج داخليّ وخارجيّ، تلتقي عليه معاً الأنظمة المحلّية والغرب السياسي، بل

---

(١) الإمامة والسياسة: ج١، ص١٧١.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٧.

حتّى الغرب الثقافي والفكري في العديد من اتجاهاته. فالاثنان (الأنظمة والغرب) لا ينزعجان من تحويل الجبر والقضاء والقدر إلى عقيدة تجعل «الناس راضين بها ومنعهم من القدرة على الحركة والتغيير والثورة، ثمّ ترسّخ العقيدة في وجدان الأمّة وبالتالي تستمرّ مرحلة التخلّف بكلّ مظاهره من طغيان داخليّ وقهر خارجيّ وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال الأمّة وحرّيتها»[١]. فإذا «ما أراد الحاكم أن يتسلّط وأن يتحكّم بلا بيعة أو شورى فإنّه سرعان ما يجد مبرّراً له في الدعوة إلى الجبر في أفعال العباد، والحرية المطلقة لإرادة شاملة يتمثّلها الحاكم حتّى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان» وكذلك مطالبة «الجماهير بالتسليم والإيمان بالقضاء والقدر والترويج لمعتقدات القسمة والنصيب والحظّ»[٢]!

في ظلّ تحالف أنظمة التبعية مع المركز الغربي على أساسة الفهم القدري وترسيخه يتحوّل موضوع خطير كالفقر إلى «مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية»[٣].

---

(١) من العقيدة إلى الثورة: ج٣، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٤.

وبدلاً من أن تعالج قضية الأرزاق في ضوء العدالة الاجتماعية وكيفية توزيع الثروة والدخل وبقيّة السياسات، الاقتصادية في الداخل، ثمّ طبيعة العلاقة بين الشمال الرأسمالي الناهب والجنوب المنهوب على مستوى الخارج، ينظر إليها «وكأنّها من أفعال الله بقضاء الله وقدره»[١] وذلك في المعنى الذي يفيد أنّ ما نحن فيه هو قدرنا الذي لا خلاص منه. كما يتمّ تحكيم مقياس أخلاقيّ تجرّديّ مبهم بين الفقر والغنى «دون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لأسبابهما، ولمقدارهما»[٢].

ثمّ يتقدّم تحالف التبعية والمركز وهو يستخدم «الأجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية على حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكلّ الشرور والآثام» متناسياً أنّ عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت، هو: «جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس، وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشّة رغبةً في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة، والقتل من أجل السرقة والفقر

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

والجوع، والحروب العدوانية»[١].

الأنكى من ذلك أن يطيب لبعض الدعاة الطيّبين والوعّاظ الساذجين تسعير هذه الآراء في استغلال الدين والمساهمة في تسويقها وتأجيج لهيبها عبر تغذيتها بسيل من المواعظ التي تمجّد الفقر وتزكّي القناعة والزهد وتمتدح الصبر وتعد الناس إن سكتوا بجنّة عرضها كعرض السماوات والأرضين!

أردتُ أن أنتهي من حصيلة ذلك إلى نتيجة مهمّة على صعيد التعامل الفكري، تفيد بأنّ عقيدة القضاء والقدر ليست إشكالية فكرية أو نظرية أو معرفية وحسب، بحيث إذا درسناها وحلّلناها وأعدنا تفكيكها ثمّ بناءها في ضوء نظرية تفسيرية جديدة، تتبخّر التبعات السلبية من أرضية الواقع. ولمّا لم تكن إشكالية معرفية صرفة فقد أتاحت كغيرها من عشرات المفردات الدينية ـ بل الحالة الدينية برمّتها ـ لنفوذ عناصر الاستغلال السياسي تبريراً لوضع السلطة وواقعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إنّ تفاقم الصراع السياسي والاجتماعي من حول الدين ومكوّناته يغيّب أغلب الأحيان الجذر النظري للقضايا المثارة، ويحوّلها إلى مواقف سياسية لأطراف الصراع، يجد كلّ طرف تبريراً

---

(١) من العقيدة إلى الثورة: ص ٣١٨.

نظرياً لموقفه السياسي بالاعتماد على هذه المفردة أو تلك. هذه الصورة كانت واضحة أشدّ الوضوح في الطرح الأموي للقضاء والقدر وللجبر والاختيار، إذ لم يستند هذا الطرح على أساس بحث علميّ موضوعيّ كلاميّ أو فلسفيّ كما يقتضي الموضوع، بل مثّل صراعاً سياسياً واجتماعياً تمسّكت فيه السلطة بالجبر والإرجاء والتفسير القدري في حين مال الاتجاه الآخر إلى رفض تفسير السلطة ونظرياتها.

هكذا الحال مع موقف الدولة العبّاسية من خلق القرآن وتجاذب مواقف خلفائها بين الحنابلة (الأشاعرة) والمعتزلة، إذ كان الصراع سياسياً في مضمونه يلجأ فيه كلّ طرف إلى الفكر ليختار بغيته وما يمكن أن يكون غطاءً لموقفه السياسي والاجتماعي.

الكلام نفسه ينطبق على ما يُثار حاضراً من قضايا كثيرة منها التكثّرية الدينية والقراءات المتعدّدة للدين، فهذه الدعوات وإن تدثّرت بطابع معرفي كلاميّ أو فلسفيّ أو علميّ (بالمعنى المعاصر للعلم الذي يعني توظيفاً مكثّفاً للعلوم الإنسانية والألسنية في دراسة المسائل الدينية) إلاّ أنّها تعبّر في حقيقتها عن مواقع في التنميط الاجتماعي تتصارع فيما بينها لتؤكّد ذاتياتها وتعمّق قدرتها

على إحداث التغيير ليس في النسق الاجتماعي وحده، بل في السلطة السياسية أيضاً.

بديهي لا يعني ذلك عدم وجود الأساس المعرفي في القضايا التي تثار، كما لا يعني عدم إمكان البحث النظري أو عدم وجوده أساساً، بقدر ما يعني أنّ الفكر يتشابك مع الحياة، والنظريات تتداخل مع منظومة السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبقدر ما يتعلّق البحث بعقيدة القضاء والقدر، فلا ينبغي أن نقول إنّ المسلمين في العصور الأولى غابوا عن الفهم الصحيح؛ لنحصر المشكلة في البُعد المعرفي وحده، لأن المشكلة أساساً ليست كذلك. فالسلطة بإمكاناتها الضخمة وأجهزتها وبمصالحها الواسعة هي التي غيّبت المحتوى الصحيح لهذا المعتقد ـ كما غيره ـ وأعادت صبّه في الكيان الاجتماعي عبر فهم آخر، خاصّة عندما استطاعت أن تؤصد أمام المجتمع الإسلامي أبواب المعرفة الصافية، أبواب علي وآل علي، أبواب آل بيت النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

كما لا ينبغي أن نتوهّم حاضراً أنّنا بمجرّد أن نقدّم تفسيراً سليماً لعقيدة القضاء والقدر ستختفي الآثار السلبية اجتماعياً وثقافياً ونفسيّاً. فالمعضلة ليست فكرية وحسب، والنظريات وحدها لا

تملأ المشهد الاجتماعي، ومعادلة تغيير الواقع الاجتماعي بالفكر وحده مع إهمال بقيّة العوامل خاصّة السياسية والاقتصادية تنتهي إلى درجة الصفر وتجرّ أصحابها إلى اليأس والإحباط. فالفكر يحتاج إلى وسيط حركيّ وحامل اجتماعيّ وحماية من السلطة حتّى يتحوّل إلى تيّار في المجتمع، ويسهم في عملية التغيير وهو مزوّد بأدوات كافية تجرف مواقع الفكر المنحرف لتثبت مكانها الفكر الصحيح.

وعلى قدر أهمّية الحقيقة التي تقول إنّ معركة تغيير الواقع هي ليست معركة نظريات وتفسيرات وحسب تتفوّق فيها النظرية الصحيحة ويتقدّم التفسير السليم، بل هي تعبير عن صراع اجتماعيّ سياسيّ واقتصاديّ وعلميّ، فإنّ هناك جانباً آخر في المشهد المعاصر يتمثّل بالعامل الغربي بل قل بالمركزية الغربية وترصّدها لأي بوادر نهوض وحركة وسط العالم الإسلامي فيملي تعقيداً أكبر.

على أنّ ما ينطبق على القضاء والقدر ينطبق على غيره، بل ينطبق على الحالة الإسلامية برمّتها. وقضية استغلال الدين وتوظيفه من قِبل السلطات الدينية نفسها هي معضلة ينبغي للإسلاميين مواجهتها، ولا أظنّهم قادرين!

٧. الخلاصة

١. أوّل ما ينبغي أن يلحظ في القضاء والقدر أنّها مسألة متّصلة بمقولة الفواعل الإرادية ومتفرّعة عن الجبر والتفويض، فتحرّر الإنسان من ثنائية الجبر والتفويض وتبنّيه لمقولة الأمر بين الأمرين لم يعف العقل الإنساني من التورّط بعثرات جديدة على هذا الخط.

٢. تطلّ أولى خيوط المشكلة من المفارقة الناشئة بين إيمان الإنسان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن وتحدّثت عنه السنّة القطعية، والنظرة الأولى التي توحي أنّ هذا الإيمان يبطل الاختيار ويعطّل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل، والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وما يُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت على ذلك مقولة الأمر بين الأمرين.

٣. لم تنشأ إشكالية القضاء والقدر وحريّة الإنسان في تقرير مصيره وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، في العصور الأخيرة وكأثر للوعي الحديث بل لها شعاب ضاربة في عمق الفكر الديني للإنسانية تسبق الإسلام وترافق الإنسان في تأريخه الديني. لذلك

من الخطأ أن نتصوّر اقتصارها على الإسلام والمسلمين كما توحي بذلك دراسات المستشرقين والمتغرّبين.

٤. للقضاء والقدر وجهان؛ علمي يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يرتبط بالمجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات.

٥. ليس بمقدور أحد أن ينكر الغموض النظري الذي أحاط المسألة بحيث هابتها رموز علمية كبيرة، نأت عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية، خاصّة مع وجود بعض النصوص الحديثيّة التي تنهى عن الخوض فيها.

٦. مهّد البحث للإطار النظري الذي تبنّاه في معالجة المسألة بمقدّمات عن مفاد القضاء والقدر في القرآن بما محصّله أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء، كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر.

كما أخذ من اللغة ما ذهبت إليه من أنّ القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، في حين أنّ القضاء هو فصل الأمر والحكم فيه وبتّه وإمضاؤه. ومن المعنى اللغوي يتبيّن أنّ القضاء أخصّ من القدر والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر، إذ الأخير بمنزلة الأساس والأوّل بمنزلة البناء.

٧. من المقدّمات التي ساهمت في التمهيد لنظرية التفسير، التعانق بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي لمصطلحي القضاء والقدر على مدلولهما اللغوي. وهذان الاثنان يلتقيان مع دلالات النصوص القرآنية والحديثيّة.

٨. ليس القضاء والقدر أكثر من كونهما تعبيراً آخر عن قانون السببيّة وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حريّة الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله وبين الإيمان بالقضاء والقدر.

٩. عزّز البحث نظرية التفسير بشهادات حاسمة للفكر الإسلامي على هذا الصعيد أشار فيها من بين المعاصرين إلى محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمّد حسين كاشف الغطاء ومحمّد جواد مغنية ومحمّد باقر الصدر ومرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي وغيرهم.

١٠. في ضوء ذلك كلّه انتهى البحث إلى أنّ انبساط القضاء والقدر في العالم، وأنّ ما من قبض ولا بسط إلاّ بقدر وقضاء؛ معناه انبساط نظام السببيّة فيه. وأنّ معنى ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهيّ هو أنّه ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهية

وبقانون إلهيّ.

١١. يترتّب على الإطار التفسيري النظري أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضروريّاً، لا أنّهما يسلبان اختيار الإنسان وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره كما توحي بذلك القراءات الخاطئة للمقولة.

فالاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، وبالنتيجة هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. فعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده، وعندئذ لا يتصادم هذا الفعل والإرادة والاختيار اللذان ينتجانه مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهية، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القضاء والقدر.

١٢.لا يعني الإيمان بأنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، الانزلاق إلى التفويض، وإلى تحويل مبدأ السببية والسنن إلى أصنام وآلهة تُعبد من دون الله، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن

تأثّر بها في بلاد المسلمين.

فليست هذه القوانين والأنظمة والسنن والمبادئ تملك التأثير على نحو مستقلّ، أو أنّها ضرورية في نفسها مستغنية عن الله، أو أنّها تفرض حاكميّتها على الله سبحانه، وإنّما هي ضرورية بما أفاده الله عليها من الضرورة واللزوم.

١٣. ما دام هناك وجه اجتماعي وعملي للقضاء والقدر وله صلة وثيقة بسلوك المسلمين ومواقفهم كأفراد وجماعات ومجتمعات وكأمّة، فقد سعى البحث إلى تقديم صورة مشبعة للنقد الذي واجهه المسلمون لإيمانهم بهذه العقيدة، عبر نماذج من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم، والمختصّين الاجتماعيين المعنيين بقضايا التغيير الاجتماعي، مضافاً إلى مساهمات مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

لقد تعامل البحث مع التيّارات النقدية برحابة وانفتاح، بيدَ أنّه التزم موقفاً متشدّداً من النزعة العرقية التي تتخندق وراء مقولات تمايز تكوينياً بين إنسان شرقيّ وإنسان غربيّ، وبين عقل سامي وآخر آريّ وما إلى ذلك، لتحكم بالتخلّف والضعة والضياع على أغلب سكّان الأرض تحت ذرائع عنصرية ودينيّة

تواري بها أغراضها السياسية!

١٤. انتقل البحث وعلى نحو مفصّل إلى متابعة عقيدة القضاء والقدر في إطار تيارات الفكر الاجتماعي للمسلمين، فعكف على متابعة ما أنتجه عدد بارز من العلماء المصلحين والمفكّرين والباحثين المسلمين خلال القرن والنصف الماضيين.

١٥. المنطلق النقدي الذي التزمت به الدراسة دفعها للتركيز على العلّة من الداخل، وأن لا تنساق وراء منحى هروبيّ يعلّق الأخطاء على الخارج ويلقي بها على مشجب الآخرين ليسرّي الذات، من دون إهمال دور العامل الخارجي، وهذا ما يفسّر الإشارات التي مرّت لاستغلال السلطة الدينيّة لهذه العقيدة في تدجين الشعوب في الماضي والحاضر، الأمر الذي يكشف أنّ الفكر السليم والمعتقد الصحيح لا يملآن مشهد الحياة وحدهما، بل لابدّ من رعاية بقيّة المكوّنات.

١٦. على هذه الأرضية انتهى البحث في آخر فقرة من فقراته إلى أن يتحدّث عن المعطيات التربوية والإيجابية للقضاء والقدر، هذه المعطيات التي تتفتح في إطار التفسير الصحيح لهذه العقيدة، وفي نطاق تفعيل بقية عناصر النهوض.

مصادر الكتاب

١. **ابن باديس والجزائر**، محمّد الميلي، دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

٢. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، علي المحافظة، الأهلية للتوزيع والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٨٠.

٣. **أسس التقدّم عند مفكّري الاسلام في العالم العربي الحديث**، د. فهمي جدعان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٨١.

٤. **الإسلام بنظرة عصرية**، محمد جواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣.

٥. **الإسلام بين التنوير والتزوير**، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ.

٦. **الإسلام بين العلم والمدنية**، الشيخ محمّد عبده، تحقيق وتعليق طاهر الطناجي، القاهرة، كتاب الهلال.

٧. **الإسلام في الفكر الأوربي**، ألبرت حوراني، الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٩٤.

٨. **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، مطبعة المنار، مصر، ١٣٦٧هـ.

٩. **الإسلام يقود الحياة**، الشهيد محمد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد.

١٠. **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢.

١١. **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، تحقيق وجمع محمّد عمارة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ـ دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٦.

١٢. **اقتصادنا**، محمّد باقر الصدر، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ.

١٣. **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ.

١٤. **أمّ القرى**، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٣٥٠هـ.

١٥. **أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف**، محمدباقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.

١٦. **الإنسان والقضاء والقدر**، مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١.

١٧. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام**، الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت ١٩٨٣.

١٨. **تأريخ الاستاذ الإمام محمّد عبده**، رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥.

١٩. **تجربة محمد علي الكبير.. دروس في التغيير والنهوض**، منير شفيق، دار الفلاح، طبعة بيروت، ١٩٩٧.

٢٠. **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، عبد الحميد محمد بن باديس، جمع وترتيب د. توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.

٢١. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، د. عماد الدين خليل، ١٩٧٥.

٢٢. **تفسير التاريخ**، عبد الحميد صديقي، ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت ١٩٨٠.

٢٣. **التفسيرالكاشف**، محمدجواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

٢٤. **تكوين العقل العربي**، د. محمّد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤.

٢٥. **التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته**، دروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، دار الصادقين، ١٤٢١هـ.

٢٦. **التوحيد**، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.
٢٧. **تيّارات الفكر الإسلامي**، د. محمّد عمارة، طبعة دار الشروق الثانية، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٧٧م.
٢٨. **الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠.
٢٩. **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، محمّد حسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ.
٣٠. **سلسلة النص والحقيقة**، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، المغرب / لبنان، ١٩٩٥.
٣١. **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، السيّد ياسين، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١.
٣٢. **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، قم، بلا تاريخ.
٣٣. **الشيعة في الميزان**، محمد جواد مغنية، ط٤، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩.
٣٤. **صدمة الحداثة**، الكتاب الثالث من ثلاثية علي أحمد سعيد (ادونيس) المشهورة بعنوان: الثابت والمتحوّل... بحث في

الاتباع والإبداع عند العرب، ط٤، بيروت، ١٩٨٣.

٣٥. **صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية،** محمّد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، ط٢، ١٤١٣هـ.

٣٦. **صفحات لوقت الفراغ،** محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٣٧. **العالم الثالث،** بيتروورسلي، ترجمة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٦٨.

٣٨. **العروة الوثقى،** جمال الدين الأفغاني والشيخ محمّد عبده، دار الكتاب العربي، ط٢، بيروت ١٩٨٠.

٣٩. **علم الاجتماع والإسلام،** دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، براين تيرنر، ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم؛ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٤٠. **علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي،** شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩.

٤١. **فلسفات إسلامية،** محمّد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨.

٤٢. **في السجال الفكري الراهن،** د. طيب تيزيني، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٩.

٤٣. **الكافي**، محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.

٤٤. **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، د. محمد شحرور، ط٦، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٠م.

٤٥. **لسان العرب**، ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)، طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥.

٤٦. **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، لسماحة الإمام الأكبر محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، طبعة منظّمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ .

٤٧. **مجتمع النخبة**، د. برهان غليون، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦.

٤٨. **المجتمع والتاريخ**، الشيخ مرتضى مطهري، تعريب محمّد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ .

٤٩. **مجمع البحرين**، الشيخ فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥هـ، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، طبعة سنة ١٣٨٦هـ .

٥٠. **محمّد جواد مغنية.. حياته ومنهجه في التفسير**، جواد علي كسّار، دار الصادقين، قم، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

٥١. **محنة العقل المبدع**، مصطفى النهيري، الدار البيضاء.

٥٢. **المدرسة القرآنية**، محاضرات السيد محمد باقر الصدر، بيروت ١٤٠٠هـ.

٥٣. **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، لندن. جورج طرابشي.

٥٤. **مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٩٧.

٥٥. **مسلمون ثوّار**، محمّد عمارة، طبعة المؤسّسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ١٩٧٤.

٥٦. **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال**، عطية سلمان أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥.

٥٧. **معجم مقاييس اللغة**، ابن فارس، القاهرة ١٣٦٦هـ.

٥٨. **المفردات في غريب القرآن**، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني.

٥٩. **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، د. سليم ناصر بركات، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٤.

٦٠. **من التراث إلى الثورة**.. حول نظرية مقترحة في قضية

التراث العربي، د. طيب تيزيني، ط٣، دار دمشق ـ دار الجيل.

٦١. **من العقيدة إلى الثورة**، د. حسن حنفي، طبعة دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨.

٦٢. **الميزان في تفسير القرآن**، للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤).

٦٣. **نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، ط٥، المغرب، ١٩٨٦.

٦٤. **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط ٣، دار الطليعة؛ بيروت، ١٩٧٢.

٦٥. **نهاية الحكمة**، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.

ما صدر للسيد كمال الحيدري

١. **اللباب في تفسير الكتاب** (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٢. **أصول التفسير؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين.**
٣. **تأويل القرآن؛ النظرية والمعطيات.**
٤ـ٥. **معرفة الله.** بقلم: طلال الحسن (١-٢).
٦. **الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه.** بقلم: الشيخ خليل رزق.
٧ـ٨. **المعاد؛ رؤية قرآنية.** بقلم: خليل رزق. (١-٢).
٩ـ١٠. **التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته.** بقلم: جواد علي كسّار. (١-٢).
١١. **بحث حول الإمامة.** حوار، بقلم: جواد علي كسّار.
١٢. **الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.**
١٣. **العرفان الشيعي؛ رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة.** بقلم: الشيخ خليل رزق.
١٤. **العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني.** بقلم: محمّد القاضي.

١٥ . **يوسف الصدّيق؛ رؤية قرآنية**. بقلم: محمود الجياشي.

١٦ . **فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع**. بقلم: الشيخ علي العبادي.

١٧ـ٢٠. **الدروس (شرح الحلقة الثانية)** (١-٤).

٢١ . **القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه**. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.

٢٢ . **الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه**. بقلم: محمود الجيّاشي.

٢٣ . **فلسفة صدر المتألهين؛ قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية**. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٢٤ . **المُثُل الإلهيّة؛ بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون**. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.

٢٥ . **التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس**.

٢٦ . **مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين**؛ ويشمل الرسائل التالية:

- التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
- نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
- المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
- منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
- خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.

٢٧ . **بحوث في علم النفس الفلسفي**. بقلم: عبد الله الأسعد.

٢٨ . **التفقّه في الدين**. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

٢٩. **مراتب السير والسلوك إلى الله**. بقلم: الشيخ طلال الحسن.

٣٠ـ٣١. **شرح نهاية الحكمة؛ المرحلة الثانية عشرة، الإلهيّات بالمعنى الأخصّ**. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (١-٢).

٣٢. **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**.

٣٣ـ٣٤. **شرح بداية الحكمة**. بقلم: الشيخ خليل رزق (١-٢).

٣٥. **التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية**.

٣٦. **عصمة الأنبياء في القرآن**. بقلم: محمود نعمة الجياشي.

٣٧. **معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الإسلامي**. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٨. **المنهج التفسيري عند العلامة الحيدري**. بقلم: د. طلال الحسن.

٣٩. **المنهج الفقهي عند العلامة الحيدري**. بقلم: طلال الحسن.

٤٠. **بحوث عقائدية** (١-٣).

- العرش والكرسي في القرآن الكريم
- مراتب العلم الإلهي وكيفية وقوع البداء فيه
- التوحيد أساس جميع المعارف القرآنية

٤١. **بحوث عقائدية** (٤-٦).

- الأسماء الحسنى في القرآن الكريم
- رؤية الله بين الإمكان والامتناع
- صيانة القرآن من التحريف

٤٢ . **الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة**. بقلم: الدكتور علي العليّ.
٤٣ . **الإعجاز بين النظرية والتطبيق**. بقلم: محمود الجياشي.
٤٤ . **لا ضرر ولا ضرار** (بحث فقهي).
٤٥ـ٤٦ . **دروس في الحكمة المتعالية** (١-٢).
٤٧ . **علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين**. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٤٨ـ٤٩ . **كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج**. إعداد: الدكتور حميد مجيد هدّو (١-٢).
٥٠ . **الولاية التكوينية؛ حقيقتها ومظاهرها**. بقلم: علي حمود العبادي.
٥١ـ٥٢ . **الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ)**. بقلم: الشيخ قيصر التميمي. (١-٢).
٥٣ . **العقل والعاقل والمعقول؛ شرح المرحلة الحادية عشرة من كتاب نهاية الحكمة**. بقلم: الشيخ ميثاق طالب.
٥٤ . **كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الأوّل. بقلم: عبد الله الأسعد.
٥٥ـ٥٧ . **شرح الحلقة الثالثة، للشهيد محمّد باقر الصدر؛ القسم الأوّل**. بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي (١-٣).
٥٨ـ٦٣ . **شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الثاني: الأصول العملية**. بقلم: الشيخ علي العبادي (١- ٦).

٦٤ـ٦٨. **شرح كتاب المنطق؛ للعلامة الشيخ محمّد رضا المظفّر**. بقلم الشيخ نجاح النويني (١-٥).

٦٩. **شرح الحلقة الأولى؛ للشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر**قدس سره. بقلم: الشيخ سعد الغنامي.

٧٠. **دروس في علم الإمام**. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٧١. **دروس في التوحيد**. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

٧٢ـ٧٤. **منطق فهم القرآن**. بقلم: د. طلال الحسن (١-٣).

٧٥. **معالم الإسلام الأموي**. بقلم: علي المدن.

٧٦. **السلطة؛ وصناعة الوضع والتأويل**. بقلم: علي المدن.

٧٧. **الفتاوى الفقهية** (الرسالة العملية لسماحته، قسم العبادات).

٧٨. **موارد وجوب الزكاة والخلاف في تحديدها** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ١). بقلم: الشيخ ميثاق العسر.

٧٩. **منكر الضروري؛ حقيقته شروطه حكمه** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ٢). بقلم: ميثاق العسر.

٨٠. **هل لخمس أرباح المكاسب أصل قرآني؟** (بحوث في عملية الاستنباط الفقهي/ ٣). بقلم: ميثاق العسر.

٨١. **كتاب الزكاة** (فتاوى فقهية/ ١).

٨٢. **خمس أرباح المكاسب** (فتاوى فقهية/ ٢).

٨٣. **مختارات من أحكام النساء** (فتاوى فقهية/ ٣).

٨٤. **المنتخب في مناسك الحجّ والعمرة** (فتاوى فقهية/ ٤).
٨٥. **مشروع المرجعية الدينية وآفاق المستقبل لدى السيّد كمال الحيدري** (نخبة من الباحثين).
٨٦. **التوبة؛ دراسة في شروطها وآثارها.**
٨٧. **مقدّمة في علم الأخلاق.**
٨٨. **مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق**. بقلم: الشيخ محمّد جواد الزبيدي.
٨٩. **مفهوم الشفاعة في القرآن**. بقلم: محمّد جواد الزبيدي.
٩٠. **في ظلال العقيدة والأخلاق** (مجموعة الكتب الأربعة أعلاه).
٩١. **مدخل إلى الإمامة.**

بحوث ودراسات في طور الطباعة:

٩٢ـ٩٥. **بحوث في فقه المكاسب المحرّمة** (١-٤). بقلم: الشيخ نجاح النويني.
٩٦. **كتاب المعاد؛ شرح كتاب الأسفار العقلية الأربعة**، الجزء الثاني. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
٩٧ـ١٠٠. **شرح الحلقة الثالثة؛ القسم الأوّل**. بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي: الأجزاء: ٤ و٥ و٦ و٧.
١٠١. **شرح الأسفار؛ الإلهيات بالمعنى الأعمّ**، الجزء الثالث. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
١٠٢. **المكاسب المحرّمة.**

١٠٣. **الاسم الأعظم** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ١).

١٠٤. **الغلوّ** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٢).

١٠٥. **البداء، وكيفية وقوعه في العلم الإلهي** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٣).

١٠٦. **القضاء والقدر، وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٤).

١٠٧. **إبداعات العلامة الحيدري، في المنهج والتوحيد والإمامة** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٥)

١٠٨. **صيانة القرآن من التحريف** (مفاهيم قرآنية، عقائدية، أخلاقية/ ٦).